

Thorstein Veblen

Il posto della scienza

A cura di Francesca Lidia Viano e Carlo Augusto Viano

— La risposta definitiva a qualsiasi questione di largo respiro è demandata in ultima istanza, per consenso generale, allo scienziato. La soluzione offerta nel nome della scienza è decisiva, purché a metterla da parte non sopraggiunga un'indagine scientifica ancora più penetrante. Non è detto che questo stato di cose sia del tutto propizio, ma tant'è. —



Bollati Boringhieri

Presentazione

Qual è il ruolo della scienza nella società contemporanea? Questa domanda ritorna periodicamente nel dibattito pubblico, che si parli di biotecnologie, di fisica nucleare o di matematica finanziaria. Si tratta di una domanda antica, che ha spesso diviso il mondo tra fautori e detrattori del pensiero scientifico e che nel nostro paese, in particolare, ha visto la forte contrapposizione tra un fronte idealista e religioso da un lato e uno positivista e pragmatista dall'altro. È sorprendente dunque che in un dibattito così serrato non siano mai stati pubblicati in italiano i due contributi cruciali che proponiamo in questo volume, scritti da Thorstein Veblen tra il 1906 e il 1908, nel contesto tumultuoso della seconda industrializzazione. Oggi questo libro svela un Veblen inedito, non economista ma epistemologo, il cui acume ha ancora molto da insegnarci.

Thorstein Veblen (1857-1929) è stato un economista e sociologo statunitense di origini norvegesi. La sua opera principale (*La teoria della classe agiata*, 1899) ha fortemente influenzato il pensiero economico novecentesco, ponendo il tema dell'ostentazione del «consumo vistoso» al centro della riflessione sociologica ed economica.

Francesca Lidia Viano è una storica moderna che lavora presso il Center for History and Economics di Harvard University e sta completando un secondo dottorato presso il King's College di Cambridge. Tra le sue pubblicazioni in italiano, *Thorstein Veblen. Tra utopia e disincanto* (2002) e *La statua della libertà. Una storia globale* (2010).

Carlo Augusto Viano è professore emerito di storia della filosofia all'Università di Torino. Tra i suoi numerosi contributi ricordiamo *Etica pubblica* (2002) e *Laici in ginocchio* (2006). Per Bollati Boringhieri ha curato *Teorie etiche contemporanee* (1995).

Thorstein Veblen

Il posto della scienza

A cura di Francesca Lidia Viano e Carlo Augusto Viano

Traduzione di Barbara Del Mercato



Bollati Boringhieri

© 2012 Bollati Boringhieri editore
Torino, corso Vittorio Emanuele II, 86
Gruppo editoriale Mauri Spagnol

ISBN 978-88-339-7176-6

Schema grafico della copertina di Bosio.Associati

www.bollatiboringhieri.it

Prima edizione digitale ottobre 2012

Quest'opera è protetta dalla Legge sul diritto d'autore.
È vietata ogni duplicazione, anche parziale, non autorizzata

Ali Farka Touré a Erik August,
re delle cose selvagge

Introduzione

«A quali condizioni la scienza è una vocazione nel senso concreto del termine?», si chiedeva Max Weber nel gennaio del 1919, all'esordio del suo celebre discorso sulla *Scienza come vocazione*.¹ Agli studenti dell'Università di Monaco, che lo avevano invitato, Weber spiegava che la vocazione dello scienziato era, come quella dell'artista, «una devozione interiore alla causa, e questa sola». ² A differenza dell'artista, tuttavia, lo scienziato doveva piegarsi al «progresso» scientifico, la cui regola ferrea, da quando la scienza aveva divorziato dalla filosofia, non era più scoprire il «significato» della vita o del mondo, ma fornire «calcoli» per «controllare» l'una e l'altro.³ Questo significava – osservava Weber – che, emancipata dal controllo della filosofia, la scienza aveva assunto le sembianze di sapere strumentale e aveva reso il mondo «disincantato». ⁴

Che la scienza moderna fosse il frutto di un camuffamento era già stato notato. Con i due articoli sulla scienza qui proposti per la prima volta al pubblico italiano, *Il posto della scienza nella civiltà moderna* (1906) e *L'evoluzione del punto di vista scientifico* (1908), Thorstein Veblen aveva iniziato un genere nuovo, che consisteva nel guardare alla scienza e al suo ruolo nella società moderna dall'esterno del mondo scientifico e filosofico. Gli scienziati erano abituati a sentirsi criticare dai filosofi, i quali ritenevano che la scienza facesse uso di concetti che non sapeva spiegare. Veblen aveva una formazione filosofica, ma non era un filosofo; aveva una formazione naturalistica, ma non era uno scienziato. Era un economista e le sue incursioni nella letteratura filosofica, scientifica e storiografica lo avevano messo nella posizione ideale per analizzare la natura e la storia delle conoscenze scientifiche nel mondo antico e moderno.

In questa veste, nei due saggi in questione, Veblen attribuisce al sapere una storia «biforcuta»: dalla notte dei tempi, gli uomini hanno coltivato un sapere fattuale, che ha permesso loro di sopravvivere nella lotta darwiniana, e un sapere speculativo e «drammatico», che si serve di rappresentazioni, drammatiche appunto, o di narrazioni mitologiche, nelle quali si attribuiscono a divinità o entità metafisiche le cause che agiscono sulle cose, in un puro gioco intellettuale sollecitato dalla curiosità gratuita dell'uomo. Nel mondo moderno, il primato della tecnica non ha avuto l'effetto di cancellare il sapere puro, ma ha indotto gli scienziati e i dotti in generale a travestirsi da tecnici. Scrivendo dopo la Prima guerra mondiale, dalla quale la Germania, patria degli scienziati puri, artefici della sua forza militare, e dei filosofi che avevano cercato di fare i conti con la scienza moderna, era uscita sconfitta, Weber avrebbe accolto con sollievo il travestimento della scienza in sapere tecnico, meccanico. Si sarebbe affrettato ad abbozzare un'etica della responsabilità, per esortare i suoi ascoltatori a sottoporre le loro opzioni di valore al vaglio dei mezzi disponibili e delle conseguenze prevedibili, rinunciando anche alla convinzioni più profonde. Ma Veblen scriveva in un mondo diverso, il mondo in cui si era formata la scienza economica ottocentesca, animato da un progresso tecnico e produttivo senza precedenti e scosso dalle crisi di

adattamento a quel progresso, che erano diagnosticate come crisi di sovrapproduzione o di sottoconsumo. Né mancava, tra gli economisti, chi temeva che quel progresso si arrestasse, chi pensava che andasse regolato, forse perfino indirizzato verso un equilibrio stazionario, chi riteneva che i consumi andassero limitati.

Per comprendere come Veblen avesse reagito al camuffamento degli scienziati in meccanici, bisogna dunque ripercorrere le sue avventure attraverso il mondo dei filosofi, degli storici e dei biologi post-darwiniani, ricostruire le sue amicizie con filosofi che diffidavano della scienza, con sociologi che credevano ciecamente nel progresso e con storici che volevano liberarsi dall'eredità di Hegel e di Carlyle; bisogna, infine, seguire i suoi studi di «socialismo americano ed europeo» e di biologia, per comprendere come, alla base della sua interpretazione della scienza, vi fosse un tentativo intellettuale ambizioso: rileggere Marx e Spencer alla luce di Darwin.

Il battesimo del Sud: Veblen e il «Kant club»

Tra il marzo 1906, quando *Il posto della scienza* usciva sull'«American Journal of Sociology», e il maggio 1908, quando lo «University of California Chronicle» pubblicava *L'evoluzione del punto di vista scientifico*, Thorstein Veblen attraversava uno dei periodi più complicati della propria carriera. Nel dicembre del 1906 la University of Chicago, presso la quale aveva lavorato da quando quell'istituzione aveva aperto le porte, nel 1893, lo aveva praticamente costretto a dimettersi per via delle sue avventure extraconiugali. Veblen aveva cercato rifugio sotto il sole della California. Si era trasferito alla periferia di Palo Alto, in un cottage chiamato *Cedro*, con una vista magnifica sulle colline e uno splendido frutteto intorno. Qui, conciliato dai rumori della campagna, si era goduto letture accademiche e amene, prima di ottenere un lavoro come *associate professor* a Stanford, nel 1907. In questa veste, un anno dopo, intratteneva i membri del Kosmos Club, presso la University of California, sulla «degenerazione» del modo di pensare scientifico.

Veblen era abituato a lunghi periodi di disoccupazione e, tutto sommato, li prendeva bene. Un po' per via della debolezza per le donne, un po' per scetticismo religioso, un po' per motivi caratteriali, aveva sempre fatto fatica a trovare lavoro. Il suo curriculum era impeccabile: laurea a Carlton College, dottorato in filosofia tra Johns Hopkins e Yale, inizio di un secondo dottorato in economia a Cornell. Ma Veblen era un immigrato di seconda generazione e, come altri «stranieri» in America, sentiva di aver perduto il proprio «posto sicuro nello schema di convenzioni nel quale era nato, senza «ritrovare un posto altrettanto sicuro nello schema di convenzioni» americane.⁵

Veblen era nato nel Wisconsin da una famiglia norvegese. Costretti a emigrare perché le leggi di primogenitura allora vigenti in Norvegia avevano impedito loro di ereditare le terre di famiglia, i Veblen (o Veflen come si chiamavano originariamente) si erano stabiliti sulla riva occidentale del lago Michigan nel 1847,

per poi trasferirsi in una fattoria a Manitowoc County, dove, nel 1857, era nato Thorstein. Insieme a quattro fratelli più anziani e sei più giovani, Veblen sarebbe cresciuto in un clima intellettualmente vario (in casa si parlava un po' di tutto, dalla matematica alla fisica, dalla biologia alla botanica), ma anche profondamente impregnato di nostalgia per la Norvegia, una nostalgia alimentata dai ricordi di prima mano dei genitori e dai racconti degli esuli scandinavi che frequentavano la casa. Veblen avrebbe sempre guardato con un certa meraviglia alla combinazione di liberalità intellettuale e sciovinismo ereditati dalla famiglia e ne avrebbe concluso che la medesima combinazione incongrua caratterizzava il modo di pensare dell'«ebreo errante», una figura con la quale si sarebbe identificato anni dopo, in una sorta di autoritratto letterario: uno «straniero dal piede veloce», che compensa la relativa estraneità alla vita intellettuale della patria perduta con un profondo attaccamento spirituale nei suoi confronti (i «legami affettivi e le consuetudini si formano presto e sono difficili da ricostruire in età matura», avrebbe detto Veblen nel 1919).⁶ Estraneo al mondo di origine come alla terra d'acquisto, Veblen, il «wanderer» ebraico-norvegese, si vedeva come un «disturbatore della pace intellettuale», che distrugge certezze osservando le cose da punti di vista inattesi.⁷

Se Veblen vedeva qualche cosa di ebraico nella propria inquietudine intellettuale, il modo bellicoso in cui la descriveva rievocava le prodezze vichinghe. Sotto smarrimenti ebraici e nostalgie vichinghe, c'era poi un elemento, solo apparentemente insignificante, che Veblen taceva: il fatto che le sue «scorribande» intellettuali erano cominciate negli Stati del Sud. A Baltimora, nel Maryland, dove si era recato nel 1881, per conseguire un dottorato in filosofia alla Johns Hopkins University, Veblen era stato iniziato al trascendentalismo tedesco da Charles Sanders Pierce (un altro accademico dal profilo intellettuale prestigioso, ma senza posto sicuro) e da G. S. Morris, un hegeliano studioso di Kant. Per quanto possa sembrare curioso, gli Stati del Sud avevano fatto da deposito della filosofia tedesca per tutta la nazione. Sino alla vigilia della Guerra di Secessione quel tanto di trascendentalismo che si conosceva in America era quello che Emerson e gli Unitariani avevano estratto da Coleridge e da Victor Cousin. Finita la guerra, gli Stati del Sud avevano puntato a impossessarsi in modo più sistematico della filosofia tedesca. Il loro obiettivo, tuttavia, era partigiano e polemico: essi intendevano ricavarne un sapere unitario (politico, religioso e naturale) alternativo all'empirismo umano e al *common sense* scozzese, che dominavano incontrastati a Harvard e in altre roccaforti settentrionali del sapere, e dirigerlo contro la fiducia nel progresso scientifico che la filosofia britannica aveva alimentato. Il trascendentalismo kantiano e post-kantiano erano insomma lo scheletro di una *ricostruzione* intellettuale non monitorata dal Nord, con la quale il Sud aveva provato a dare un volto autoctono alla società post-bellica.

Veblen era arrivato vicino all'epicentro di questo movimento, che si trovava a St. Louis, una città «diversa da ogni altra città del paese, più straniera, più cosmopolita, meno americana nella sua concezione della libertà».⁸ Non a caso, qualche anno prima dell'incursione di Veblen nel Sud, lo scultore francese Frederic-Auguste Bartholdi aveva visitato questa città e aveva accarezzato l'idea di costruirvi la

futura, «teutonica», Statua della Libertà.⁹ Veblen non era stato a St. Louis, ma a St. Louis era nata la rivista filo-germanica sulla quale lui e i suoi professori avevano plasmato il proprio cosmopolitismo intellettuale a partire da Kant, Schelling e Hegel: era il «Journal of Speculative Philosophy», fondato dal filosofo kantiano W. T. Harris nel 1867 e associato al «Kant Club» di St. Louis. Nel Kant Club si discutevano i temi sui quali poi si scriveva sul «Journal» e, tra di essi, occupava un posto di particolare rilievo la critica dei fondamenti filosofici della «rivoluzione» costituita dalle teorie di Faraday, Helmholtz e Liebig, i quali avevano esteso a tutti campi della fisica la spiegazione rigorosamente causale della meccanica mediante la legge della «correlazione delle cause fisiche», ossia quella legge che faceva dei fenomeni fisici effetti di forze causali.¹⁰

I filosofi del Kant Club potevano vedere in questo processo la realizzazione del programma kantiano: non era forse stato Kant a vedere nella conoscenza della natura la costruzione di un sistema causale di fenomeni? Ma ora questa interpretazione del kantismo non bastava più. Kant aveva fatto del soggetto della conoscenza naturale (l'io della *Critica della ragion pura*) una mera funzione trascendentale (come diceva lui), evitando di trasformarlo in un'entità metafisica ma, nel «Journal» del 1867, A. E. Kroeger diceva che un soggetto capace di istituire soltanto le relazioni di causalità e di forza sarebbe incapace di spiegare le cause prime dei fenomeni.¹¹ Dietro questa critica di Kant si celava la vera ambizione dei neo-kantiani di St. Louis. Essi intendevano rielaborare la filosofia di Kant per evitare di ridurla alla semplice giustificazione delle categorie utilizzate dagli scienziati: la filosofia doveva essere non un complemento della scienza, ma un'alternativa ad essa. Per raggiungere questa meta, tuttavia, i filosofi di St. Louis dovevano dimostrare che la filosofia kantiana era in grado di rendere disponibili i concetti in modo indipendente dalla loro applicazione alle cose. I fisici erano stati costretti a considerare le cause come manifestazioni di forze, che però sfuggivano alla loro comprensione: occorreva dunque elaborare una spiegazione dei fenomeni che tenesse conto delle forze che agivano nei cambiamenti di stato e, per far questo, non bastava mostrare «quanto numerosi e multiformi sono i legami che formano la serie di azioni che uniscono una causa con il suo effetto ultimo». Bisognava dare conto degli stati di «transizione» e di «attività»: spiegare non solo che cosa erano le cose, ma che cosa faceva sì che «lo stato dell'una» determinasse «un *cambiamento* nello stato dell'altra».¹²

Nel cercare un modello di analisi capace di esplorare le forze in atto nei processi, i filosofi di St. Louis si erano dovuti confrontare da un lato con il positivismo di Comte, il quale, tuttavia, sosteneva che una scienza giunta allo stadio positivo (cioè una scienza fisica del tutto matematizzata) avrebbe fatto a meno del ricorso a un residuo metafisico, quali erano le forze non direttamente osservabili, dall'altro con Herbert Spencer. Questi aveva fatto leva sul concetto di forza per spiegare l'interazione delle cose con la psiche umana e, nello stesso tempo, aveva mostrato che l'idea di forza (come quella di spazio e di tempo), se presa nella sua purezza concettuale, cioè non applicata a dati, costituiva un oggetto inconoscibile. Un punto sul quale kantiani ortodossi avrebbero potuto trovarsi d'accordo, perché Kant aveva

sostenuto che i concetti puri, usati fuori del riferimento all'esperienza, mettono di fronte all'infinito e danno luogo ad antinomie. Ma per i kantiani ottocenteschi le cose non stavano più così. Se si stava alla lettera della *Critica della ragion pura*, ci si doveva accontentare di fenomeni sistemati in nessi causali rigidi, per avere oggetti di conoscenza attendibili, ma quella stessa opera forniva suggerimenti per andare oltre, quando riconosceva che i concetti necessari per conoscere le cose sono *a priori*. Alcuni dei filosofi di St. Louis avevano deciso di sviluppare quei suggerimenti a partire dalle indicazioni di Hermann Lotze, un medico filosofo, tra le firme più prestigiose del «Journal», il quale sosteneva che le categorie kantiane, proprio perché indipendenti dalla sensibilità, potevano essere usate per comprendere il soggetto, il *Microcosmo* (come si intitolava una sua opera in tre volumi, pubblicata tra il 1856 e il 1864), cioè la sfera propria della psiche umana, inserita nel gran mondo (macrocosmo) della natura, ma indipendente da esso e contenente gli strumenti per comprenderlo.¹³ Con quest'uso riflessivo delle categorie kantiane era possibile penetrare nel soggetto umano e rendere conto della sua capacità di conoscere il mondo, debellando lo spettro spenceriano del residuo inconoscibile e addomesticando l'idea di forza, così sospetta al purismo positivistico.

Mentre studiava a Johns Hopkins, Veblen era entrato in contatto con il mondo dei neo-kantiani del «Journal» attraverso Morris, il quale condivideva l'idea che bisognasse far fronte alla «debolezza» della ragion pura, ma provava a farlo per una via alternativa a quella tracciata da Lotze. Quando Kant aveva dato indicazioni sulla possibilità di andare oltre i limiti imposti dalla *Critica della ragion pura*, aveva fatto assegnamento sulla moralità e sulla sua realizzazione nella storia, un po' come poi avrebbero fatto Fichte e Hegel. Ma era una soluzione che lasciava sullo sfondo la natura e la sua limitata conoscibilità, proprio nel momento in cui le scienze naturali si stavano sviluppando in modo impressionante. Nell'idealismo postkantiano Schelling aveva sfidato il divieto di Kant di andare oltre i fenomeni nella concezione della natura, mostrando come il senso estetico fosse dotato di quell'afflato universalistico e spirituale del quale era privo l'intelletto. Era uno sviluppo non del tutto estraneo allo stesso Kant, che nella *Critica del giudizio* aveva abbinato la bellezza artistica al riconoscimento di una finalità nelle opere della natura. Sulla scia di Schelling, il professore di Veblen, Morris, aveva spostato il baricentro del sistema kantiano verso la *Critica del giudizio* e trasformato il giudizio e l'immaginazione da strumenti morali ed estetici in strumenti di analisi filosofica.

L'interpretazione estetizzante di Kant era per molti versi prevedibile, visto che in America la filosofia speculativa tedesca era giunta attraverso autori come Coleridge ed Emerson. Ma, nel Club e nella redazione del «Journal», non ci si limitava alle suggestioni letterarie, perché una volta aperta la strada all'esplorazione del soggetto sembrava di poter disporre degli strumenti con i quali affrontare non solo le pretese degli scienziati, ma anche quelle delle filosofie positivistiche. E infatti Morris e i suoi colleghi del «Journal» criticavano Spencer per aver generalizzato all'estremo le nozioni di tempo, spazio e forza, senza tener conto che esse presuppongono sempre un soggetto, ma se la prendevano anche con gli associazionisti (da John Stuart Mill ad Alexander Bain) e con lo stesso Kant (almeno quello della *Critica della ragion*

pura), ai quali rimproveravano di aver fatto il medesimo errore che aveva fatto Hume, ossia di aver supposto legami tra termini (idee o dati sensibili), senza ammettere che prima dei legami deve esserci un soggetto capace di istituirli. Era una procedura molto popolare tra i filosofi quella di riportare le posizioni da respingere alle tesi di Hume, sulla cui debolezza sembravano non esserci dubbi. E, in Morris, Veblen credeva di trovare tutto questo, dalla riduzione a Hume del primo kantismo fino alla scoperta della strada per uscire dalle secche della *Critica della ragion pura*.

Quando, nel 1882, Veblen aveva lasciato Johns Hopkins per mancanza di finanziamenti e si era trasferito a Yale, il neo-kantismo spiritualistico aveva ormai raggiunto New Haven e ispirava le lezioni dei professori di filosofia in quell'università, in particolare le lezioni del presidente Noah Porter e di George Trumbull Ladd. Veblen si era appassionato ai corsi di entrambi e aveva «regalato» a Ladd una traduzione (destinata a non essere pubblicata) delle lezioni di Lotze, il guru dei filosofi di St. Louis.¹⁴ Ma New Haven non era St. Louis e a Yale il neo-kantismo spiritualistico si era innestato su sentieri intellettuali pre-esistenti. William Graham Sumner era il guardiano dei cancelli della vecchia comunità accademica di New Haven, il campione dello spirito positivistico e filo-britannico contro le speculazioni neo-kantiane. Veblen aveva seguito il suo corso di sociologia (il primo tenuto in America) e questo era bastato per innescare una sorta di cortocircuito intellettuale nel suo pensiero. Da allora in poi Veblen avrebbe lavorato a conciliare il neo-kantismo con le teorie di Comte e di Spencer, alle quali era stato introdotto da Sumner.

Per Comte, come per Spencer, l'interpretazione della scienza moderna, in particolare della fisica, come un sistema di connessioni tra eventi era adeguata, tanto che Comte assegnava alla filosofia positivistica il compito non solo di promuovere il passaggio di tutte le forme di conoscenza a quel livello, ma di costruire una società dominata da quel tipo di sapere. Le conoscenze giunte allo stadio positivo dovevano rendere inutili le conoscenze basate su sistemi di credenze che avevano preceduto lo stadio positivo, in particolare le dottrine teologiche e quelle metafisiche: le prime avevano permesso di far derivare tutta la realtà dall'azione di divinità, le seconde avevano condotto alla supposizione che esistessero entità, come corpi e forze, alle quali veniva attribuita un'azione causale. Per Veblen la costruzione di sistemi causali puri era certamente un aspetto rilevante della scienza moderna ma, poiché leggeva Comte con gli occhi dei neo-kantiani e degli spiritualisti, riteneva che l'analisi causale fosse il risultato di meccanismi mentali, ai quali sovrintendevano le stesse categorie coinvolte nel ragionamento metafisico e religioso.

Veblen avrebbe esposto questa tesi, destinata a diventare uno dei due cardini della sua epistemologia, nei due articoli sulla scienza qui ripubblicati. Ma aveva fatto il primo passo in questa direzione nel 1884, quando era intervenuto sul «*Journal of Speculative Philosophy*» per proporre una propria interpretazione della filosofia di Kant che non la vincolasse strettamente al principio di causalità. Era il debutto di Veblen nel mondo dei filosofi di St. Louis e lui aveva reso omaggio

all'ortodossia del gruppo, confermando, almeno in parte, le interpretazioni idealistiche di Kant e giustificando i tentativi fatti sino ad allora di emarginare la ragion pura a vantaggio del giudizio estetico e di quello morale all'interno della filosofia kantiana della conoscenza. Nella teoria del giudizio elaborata nella *Critica della ragion pura* Kant aveva fatto del giudizio la sussunzione di particolari sotto universali dati: ne era uscito un sistema rigido, in cui ci sono conoscenze causali, ma non aspettative, come se ogni forma di conoscenza fosse semplicemente il riconoscimento di uno stato presente, tutt'al più ricondotto ai suoi precedenti temporali. La *Critica del giudizio* aveva invece ammesso l'esistenza di un giudizio più libero, nel quale gli universali non sono dati, ma vengono elaborati, tenendo conto del modo in cui si presentano le cose. Come Lotze e Morris, Veblen presentava il giudizio kantiano come un principio di analisi, anche se, più dei propri maestri, insisteva sulla sua applicabilità alla «previsione» di eventi futuri. Kant, secondo Veblen, aveva ricondotto l'elaborazione degli universali a un atto di *riflessione* che richiedeva la formulazione di aspettative e l'attribuzione di probabilità agli esiti che si possono attendere dai processi reali. E questo atto di riflessione era per Veblen uno strumento capace di portare il soggetto conoscente non tanto a individuare le relazioni di causalità tra due punti o due stati ma, dato uno stato, a prevedere la sua conseguenza *futura*.

L'articolo di Veblen su Kant non era dunque un puro tributo all'altare dello spiritualismo neo-kantiano. I corsi di Sumner avevano fatto di Veblen un «discepolo» di Spencer (come lui stesso si sarebbe definito nel 1891),¹⁵ perché lo avevano convinto che i fenomeni naturali avessero una propria forza e non fossero la semplice proiezione della coscienza umana. Spencer non condivideva il purismo di Comte e la sua diffidenza verso il concetto di forza, ché anzi attribuiva alla realtà empirica la capacità di agire sulla coscienza. Il riconoscimento del carattere indipendente della realtà empirica aveva permesso a Veblen, nell'articolo del 1884, di raffinare l'analisi della comprensione scientifica, accentuandone il carattere probabilistico. Se il giudizio porta il soggetto a formulare leggi sulla base dell'applicazione di categorie interiori alla realtà esterna, spiegava Veblen, «la testimonianza dell'esperienza sulla validità delle ipotesi» era una forma di «evidenza circostanziale» e forniva il «grado più o meno alto di probabilità» delle ipotesi stesse.¹⁶

Il socialismo e l'etica della distribuzione

Quando era uscito da Yale, nel 1884, con lettere di raccomandazione lusinghiere firmate da Porter e Sumner, Veblen aveva tutte le credenziali per insegnare filosofia in qualche università di prestigio. E invece era tornato a mani vuote a casa dei genitori, nel Minnesota, frustrato e sconfitto. Gli studi lo avevano viziato: non era un contadino come gli altri membri della famiglia e il lavoro manuale non gli si addiceva. Con la scusa di una salute precaria (sembra che si fosse ammalato di malaria mentre studiava a Yale), si era ritagliato ampi spazi di tempo per

completare la propria formazione personale e, contemporaneamente, seguire da vicino la politica americana.

Tra crisi, «bolle» e depressioni, l'America degli anni Ottanta stava portando a compimento il progetto di rinascita economica avviato durante la Guerra di Secessione. «Il sistema di competizione industriale – avrebbe notato Veblen di lì a qualche anno –, basato sulla proprietà privata, [aveva] determinato il più rapido aumento di ricchezza media ed efficienza industriale mai verificatosi o, almeno, [aveva] coabitato con esso».17 Dietro questo ottimismo c'erano le letture di Spencer, fatte a Yale, e l'idea, tipicamente spenceriana, che *corporations* e *promoters* rappresentassero il passo decisivo verso una società più efficiente ed «organica», nella quale la cooperazione libera degli individui si sostituiva al dirigismo statale. Eppure, sin dal suo primo arrivo in Minnesota, Veblen era stato colpito dallo scontento che circolava nelle campagne e nelle città. I prezzi cominciavano appena a risalire dopo la recessione iniziata nel 1882 e le campagne erano in piena rivolta contro le grandi corporazioni, accusate di godere di privilegi monopolistici, che consentivano loro di dettare indebitamente i prezzi di merci e prodotti, mentre nelle città si moltiplicavano gli scioperi e gli scontri armati tra civili e forze dell'ordine.

Non è escluso che già allora, di fronte allo spettacolo di un popolo ricco in rivolta, Veblen si fosse posto la domanda dalla quale sarebbero scaturite le sue dottrine economiche successive: che cosa rende un sistema di distribuzione efficiente dal punto di vista tecnico e insoddisfacente dal punto di vista psicologico? Dal titolo della tesi di dottorato scritta a Yale, *I principi etici di una dottrina della distribuzione*, sembra di poter inferire che Veblen avesse cominciato a occuparsi di questioni economiche e, in particolare, del problema del rapporto tra capitale, rendita e salario, sin dagli anni del dottorato. Ma in che chiave lo avesse fatto, in che modo avesse coniugato la prospettiva speculativa di Ladd e quella sociologica di Sumner per discutere la faccenda, è difficile dire. Stando al titolo della dissertazione, tuttavia, si può avanzare la congettura che Veblen avesse applicato l'etica neo-kantiana, alla quale era giunto attraverso la mediazione di filosofi speculativi puri, alla letteratura economica sulla distribuzione, ossia avesse guardato al problema della distribuzione non dal punto di vista del soggetto calcolatore, ereditato dalla tradizione benthamiana ed empiristica, ma dal punto di vista del soggetto neo-kantiano dotato di aspettative.

Nell'articolo del 1884 su Kant, Veblen aveva spiegato che il giudizio funzionava da strumento di analisi corretto solo quando trovava un qualche riscontro nei fatti empirici. Le «ricerche sul campo» tra i contadini del Minnesota avevano probabilmente convinto Veblen che, quando era lasciato libero a se stesso e utilizzato come principio di condotta morale, il giudizio cadeva spesso in balia di aspettative fittizie. Ma di quali aspettative si trattava?

Nel 1888, dopo quattro anni di letture nella casa paterna, gli interessi di Veblen per il problema della distribuzione si erano consolidati, se non addirittura rafforzati. Sposatosi con Ellen Rolfe (un'antica compagna di Carlton, la cui famiglia vantava antiche origini vichinghe) e trasferitosi nel 1888 nella casa dei suoceri a Stacyville, nello Iowa, Veblen aveva nutrito per qualche tempo la speranza di ottenere un

posto come economista per le ferrovie di Santa Fe, delle quali era presidente lo zio di Ellen, William Barstow Strong. Il naufragio finanziario della famiglia di Ellen aveva messo fine ai sogni di Veblen, ma non alla sua curiosità per i temi economici che, anzi, nei periodi di «ozio» trascorsi con la moglie a Stacyville, si era nutrita di nuove letture. Tutti, nella piccola comunità di Stacyville, si recavano da Veblen per avere risposte tecniche su che cosa fosse la *single tax* o sulla relazione «tra lavoro e capitale».18 E Veblen rispondeva sulla base della competenze che aveva acquisito frequentando sociologi ed economisti, ma anche di letture più recenti, che sempre più gravitavano intorno alla letteratura socialista. Non sembra probabile che *Il Manifesto* o i primi due volumi del *Capitale* di Marx facessero parte del suo nuovo arsenale, ma certo ne faceva parte l'utopia di una Boston socialista descritta da Edward Bellamy nel romanzo *Looking Backward* che aveva fatto sognare i marxisti americani.19 Aveva fatto sognare anche Veblen che, dopo sette anni di incursioni intellettuali nelle discipline più diverse, aveva deciso di ritentare la sorte nel mondo accademico specializzandosi nello studio del «socialismo europeo e americano».20 Convinto che la prospettiva migliore per affrontare il tema fosse quella economica, nel 1891 si era iscritto alla Cornell University per conseguirci un secondo dottorato, questa volta in economia e storia.

Gli storici di Ithaca

Su una collina che sovrastava il lago Cayuga, nella piccola cittadina di Ithaca, il campus di Cornell ospitava una comunità di professori scapoli, divorziati o sposati a donne intellettuali o molto pazienti. James Laurence Laughlin, il professore di economia, che aveva accolto Veblen e gli aveva fatto da mentore, era divorziato da una moglie ricca e vistosa, amante dell'ostentazione, ed era senza dubbio uno dei critici più severi di quello che Veblen avrebbe presto chiamato «il consumo vistoso». Nei suoi scritti Laughlin metteva in luce le perturbazioni portate dai cambiamenti di moda nel mondo della produzione e, nelle lezioni di economia, seguiva passo dopo passo i *Principles of Political Economy* di John Stuart Mill, dal quale Veblen avrebbe imparato a diffidare del consumo e ad associare la crescita economica alla produzione industriale.21

Laughlin teneva sia il corso di scienza della finanza sia quello di socialismo, ma non era stato certo lui a insegnare a Veblen a connettere il socialismo alle alterazioni psicologiche indotte dalla spesa di lusso. Veblen aveva mosso il primo passo in questa direzione sotto l'influenza degli storici di Cornell che, a partire dallo studioso della Prussia Herbert Tuttle, avevano iniziato un movimento «anticarlyliano» e «antihegeliano» in storiografia. Lavorando sulle istituzioni anziché sulle personalità storiche, essi si erano accorti che le strutture economiche e di governo spesso si sviluppavano indipendentemente dalle idee o dallo «spirito» dei popoli. «Possono esistere popoli democratici senza istituzioni strettamente democratiche, e istituzioni popolari con uno spirito democratico molto debole», aveva detto Tuttle in un articolo uscito sull'«Atlantic Monthly» quando Veblen

ancora studiava a Yale: gli americani, per esempio, erano più democratici in spirito che nella struttura di governo, mentre gli inglesi erano aristocratici, ma avevano un governo democratico. Un fenomeno analogo, secondo Tuttle, emergeva in economia: il governo tedesco «lascia all'iniziativa privata molto di quanto un'applicazione rigida della prevalente filosofia politica gli richiederebbe di intraprendere: mentre l'Inghilterra lascia al governo la gestione di una varietà di interessi che gli utilitaristi riservano ai singoli cittadini». ²² La Germania era insomma liberista nei fatti e socialista nelle idee, mentre l'Inghilterra aveva una filosofia politica liberista e un governo socialista.

Mettendo in luce la sfasatura tra società e spirito, gli storici di Cornell avevano inflitto un colpo mortale allo storicismo di Hegel e qualche ferita profonda, anche se non fatale, alla sociologia di Spencer. Il loro obiettivo era quello di liberarsi dei grandi sistemi ottocenteschi, per studiare i processi storici alla luce delle fonti primarie. Veblen, invece, intendeva servirsi delle loro osservazioni per mettere le premesse di un nuovo grande sistema evoluzionistico, da costruire sulle rovine di hegelismo e positivismo. Nel primo articolo di tema economico scritto a Cornell, *Some Neglected Points in the Theory of Socialism* (1891), si era liberato delle ultime fastidiose incrostazioni hegeliane, che rivestivano le teorie dei suoi professori di storia, rinunciando una volta per tutte al concetto di «spirito». Invece di insistere sul divario tra istituzioni sociali e spirito, aveva portato l'attenzione sulla scollatura tra condizioni materiali di vita e istituzioni di pensiero (che per lui, come per molti evoluzionisti neo-kantiani, erano sinonimo di istituzioni sociali). In questo Veblen era più vicino a Spencer di quanto lo fossero gli storici di Cornell, salvo che su un punto, di importanza cruciale: la trasformazione delle condizioni materiali di produzione, ammetteva Veblen, stava producendo l'effetto previsto da Spencer, ossia stava diffondendo tra le classi medie e basse i benefici un tempo riservati alle classi più alte, ma l'aumento della ricchezza assoluta si accompagnava a una sua diminuzione *relativa*, perché il sistema di produzione in atto «tende[va] a rendere [i poveri industriosi] relativamente più poveri, in termini della loro importanza economica comparata». ²³ Alla base della protesta popolare, in altre parole, non vi era «privazione fisica», se non quella determinata dalla diversione sempre più massiccia delle risorse nazionali dal consumo di «articoli di conforto» a quello di beni di lusso. ²⁴

Per capire il divario tra fatti economici e percezioni psicologiche di quei fatti, Veblen era tornato all'etica delle aspettative di Kant, senza tuttavia rivelarlo esplicitamente. Ad alimentare lo scontento del popolo, spiegava Veblen, erano le aspettative generate dal confronto sistematico nel quale gli attori economici erano impegnati senza tregua: era la subordinazione della relazione tra agente economico e bene (prodotto o bene di consumo), determinata da bisogni materiali e necessità fisiche, alla relazione tra agenti economici, determinata da pure proiezioni psicologiche.

A differenza degli economisti che l'avevano preceduto, Veblen riteneva che l'economia avesse a che fare solo in minima parte con l'uso di oggetti; per la maggior parte essa trattava «valutazioni e classificazioni» di persone «sulla base del

loro merito e valore relativo».²⁵ Le previsioni di Spencer trovavano riscontro soltanto nei processi economici che dipendevano dall'utilizzo di oggetti concreti o «reali» (come li chiamava Veblen), mentre bisognava trovare un'altra spiegazione per i fenomeni che dipendevano da valutazioni interpersonali e aspettative astratte. Veblen accettava infatti che il sistema industriale fosse «sempre stato organizzato secondo uno schema dirigistico o di contratto, o di entrambi, combinati in qualche proporzione», come aveva detto Spencer, ma sosteneva che l'organizzazione sociale (a sua volta prodotto di abitudini mentali) «non si [fosse] sviluppata lungo le stesse linee».²⁶ Esempi di uno sviluppo psicologico e sociale autonomo erano il «moderno governo costituzionale» che, secondo Veblen, tendeva a quello che «con una nozione vaga chiamiamo socialismo», come pure «i monopoli naturali» che, nati da concessioni statali, non erano né forme di impresa individuale, né espressioni di dirigismo statale.²⁷

La *Teoria della classe agiata* (1899) e la *Teoria dell'impresa* (1904) sarebbero nate da queste premesse teoriche.²⁸ In entrambe le opere Veblen avrebbe mostrato che lo sviluppo economico e sociale era il risultato di due storie «sfasate»: quella degli *usi* dell'ambiente da parte dell'uomo e quella delle aspettative e idee generate da questi usi. Tra il 1891 e il 1899, tuttavia, Veblen aveva aggiunto un altro tassello all'edificio neo-kantiano e neo-spenceriano che aveva costruito tra Yale e Cornell: le classi e il loro conflitto. Nello stesso modo paradossale in cui Veblen era giunto a Spencer passando da Kant e da Hegel, il passaggio a Marx sarebbe stato mediato da Darwin.

Un marxista a Science Hall

Se Laughlin fosse riuscito nel progetto di creare una grande scuola di economia a Cornell, Veblen avrebbe probabilmente fatto carriera in quell'inverosimile campus rurale, dove nessuno si scandalizzava per la sua tenuta da pioniere del Mid-West, con pantaloni di fustagno e berretto di procione. Ma Laughlin aveva dovuto rinunciare al sogno di costruirsi un regno accademico con la vista sul lago Cayuga. Nel 1893 aveva accettato un posto nella nuovissima University of Chicago e aveva portato con sé Veblen, inducendolo a interrompere il dottorato in economia per insegnare «Socialismo» come *associate professor*.

L'università di Chicago era stata fondata in quello stesso anno con i soldi dei grandi titani della finanza americana: la «Città grigia», come talvolta veniva chiamata, era un grande osservatorio accademico dal quale studiare ascese e cadute rovinose degli imperi finanziari. Ma nel 1893 Chicago ospitava anche una rassegna mondiale di prodotti industriali, agricoli e artistici: proprio al confine con l'università, la *World's Fair* (anche nota come la «Città bianca») offriva distrazione a professori e studenti che, dalle aule, dai corridoi e da certi studi, potevano contemplare, senza pagare il biglietto, le ricostruzioni di strade egiziane o moschee, i capannoni con le macchine industriali o i monumenti a cielo aperto. Il campus stesso ricordava un po' l'esposizione o, meglio, ne rappresentava una sorta di

prosecuzione sotto sembianze diverse. Era organizzato lungo percorsi che mettevano in comunicazione le cose più disparate: dipartimenti di ogni specialità, musei, biblioteche, laboratori, scuole estive. Tutto, nella «Città grigia», era stato disposto in modo da incoraggiare l'incontro tra studiosi di discipline diverse.

Da quel momento le peregrinazioni di Veblen avevano smesso di essere puramente virtuali e avevano assunto una dimensione geografica: poteva saziare la propria curiosità e la propria passione per l'interdisciplinarietà facendo pochi passi all'interno del campus. Chiacchierava con psicologi, biologi, zoologi, visitava i loro laboratori, i musei o, più spesso, bussava a Science Hall, una sorta di versione ottocentesca della Casa di Salomone, il tempio che raccoglieva al proprio interno scienziati di ogni specialità. L'interesse principale di Veblen continuava a essere la letteratura socialista europea e americana, che recensiva dalle pagine del «Journal of Political Economy» con un'assiduità impressionante: da Karl Kautsky a R. Flint, da Enrico Ferri a Karl Marx, Veblen discuteva e criticava il pensiero dei più grandi teorici del socialismo europeo. Ma, vivendo a stretto contatto con colleghi di specialità diverse, e in particolare con gli scienziati, aveva gradualmente orientato il proprio interesse per il socialismo in direzioni nuove.

Ciò che accomunava gli scienziati di Chicago, i sapienti di Science Hall, era il problema di padroneggiare l'eredità darwiniana e, soprattutto, applicarla allo studio dell'evoluzione umana e sociale. Darwin stesso aveva fatto una certa fatica ad applicare la teoria della selezione naturale all'evoluzione dell'uomo. Nel libro dedicato al tema, *L'Origine dell'uomo*, aveva provato a spiegare quelli che riteneva fossero i due unici motivi per i quali l'evoluzione umana *sembrava* essersi sottratta alla legge della selezione naturale, ossia la sopravvivenza di differenze tra il genere maschile e quello femminile, da un lato, e tra le razze dall'altro. Per dare conto di questi fenomeni, Darwin aveva messo in luce la componente sessuale della lotta per la sopravvivenza nel mondo animale, ossia aveva spiegato che certe caratteristiche dei maschi, come il colore acceso delle piume degli uccelli, erano il frutto della selezione della popolazione maschile da parte di quella femminile, mentre certe caratteristiche tipiche delle femmine, come le piume opache, si trasmettevano per via genetica lungo una linea rigorosamente femminile.²⁹ Quanto alla differenza tra le razze, Darwin riteneva che essa garantisse il livello di varietà genetica necessario alla sopravvivenza della specie.

Le discussioni di Darwin sulla competizione tra i sessi erano rimaste in ombra per lungo tempo, perché emanavano sentore di «utilitarismo» e di empirismo, ossia si riteneva che riducessero la storia dell'uomo a una serie di scelte «utili» e non facessero abbastanza per distinguere il corso umano da quello animale. Gran parte della diffidenza nei confronti di Darwin era stata alimentata da Spencer e William Wallace, i quali avevano guardato con sospetto al suo «materialismo» e avevano provato a neutralizzarlo, spostando il baricentro del dibattito evoluzionistico dall'uomo alla società. Questo li aveva portati a ridimensionare drasticamente il ruolo della selezione naturale, perché Spencer e Wallace consideravano le società organismi «artificiali», grazie ai quali gli individui sviluppano abitudini (come quella alla cooperazione), che consentono loro di mettersi al riparo dalla pressione

ambientale. Per Spencer e per Wallace, a partire dalla costituzione delle prime società, la storia umana si era svolta sotto l'effetto della pura selezione istituzionale. Ma che cosa erano le istituzioni? E come spiegare la nascita delle prime società?

A partire dalla seconda edizione de *L'Origine dell'uomo*, Darwin aveva presentato la cooperazione come il risultato della selezione ambientale, dovuta alla sopravvivenza delle società più coese rispetto a quelle che lo erano di meno. Ma, per Darwin, che in questo effettivamente rivelava una certa dipendenza dall'empirismo, le istituzioni sociali erano una continuazione delle abitudini animali e l'intelligenza una forma più articolata di istinto.³⁰ Per Spencer e Wallace, invece, come in parte per lo stesso Lamarck, il motore dell'evoluzione era un insieme di desideri socialmente condizionati che non avevano nulla a che fare con i bisogni primari indotti dall'ambiente. L'intelligenza umana rispondeva a «sentimenti interiori», per dirla con Lamarck, o a «relazioni interne» (che Spencer interpretava come la versione «evoluzionistica» delle categorie dell'intelletto di Kant), mentre gli istinti erano risposte automatiche a bisogni materiali.³¹

Kant era soltanto una delle fonti di Spencer, il quale, per mostrare come gli individui fossero in grado di reagire all'ambiente non in risposta a stimoli materiali diretti, ma a stimoli interni, si era rifatto soprattutto ai fisiologi inglesi, in particolare Thomas Laycock (1812-1876) e William Benjamin Carpenter (1813-1885). Partendo dall'osservazione di pazienti apparentemente privi di volontà, ammalati di «idrofobia» o soggetti a ipnosi, Laycock e Carpenter avevano rilevato che certi riflessi automatici potevano essere scatenati dalla pura immaginazione. Carpenter aveva battezzato questi comportamenti «riflessi ideal-motori» e li aveva ricondotti all'azione diretta di una o più idee sull'apparato sensoriale e motorio, azione mediata non dalla volontà, ma dalla pura «aspettativa dell'effetto dell'azione anticipata».³² Questa letteratura, che in Inghilterra era servita soprattutto a controbattere ai tentativi di Faraday e di altri fisici di falsificare le ipotesi parascientifiche alla base dello spiritismo, aveva un equivalente filosofico importante in Germania, dove, paradossalmente, era stata impiegata per sottrarre la volontà alla dipendenza diretta dall'esperienza sensibile. Veblen aveva familiarità con la variante tedesca della dottrina dell'azione «ideal-motoria», perché era stato proprio Lotze, ispirato dalla ricerche del suo maestro Johann Friedrich Herbart, a mostrare che i sensi permettevano di percepire, ma non di localizzare gli oggetti. L'azione volontaria, d'altra parte, richiedeva la localizzazione, la quale avveniva per intervento di capacità superiori, ossia per effetto di un atto di riflessione dell'anima, che osserva quali movimenti sono automaticamente associati a determinati effetti sensori e poi usa questa conoscenza per generare azioni, *anticipandone* le conseguenze sensibili.³³

Era questo atto di riflessione o anticipazione che, nel 1884, Veblen aveva attribuito al giudizio kantiano, sotto la chiara influenza di fonti lotziane, ed era questo atto di riflessione che Veblen aveva scoperto alla base della maggior parte delle scelte di consumo dei soggetti economici. Quando era giunto a Chicago, tuttavia Veblen aveva sentito discutere le questioni evolutive post-darwiniane con un linguaggio diverso, «empirico», come si diceva allora. Soprattutto dal 1894,

quando John Dewey era stato chiamato a dirigere il dipartimento di filosofia, psicologia e pedagogia, Veblen aveva sentito psicologi e altri scienziati parlare dell'importanza delle «scienze empiriche», dell'«io empirico» e via dicendo.³⁴

La maggior parte degli studiosi di Veblen ha confuso questo linguaggio con un'espressione di entusiasmo per la scienza sperimentale che, collegata al neo-darwinismo dei biologi e degli zoologi di Chicago, avrebbe contribuito ad emancipare Veblen dalle vecchie pastoie della filosofia kantiana. In realtà dietro il linguaggio «empiristico» di molti dei nuovi colleghi di Veblen si celava lo stesso spiritualismo lotziano che era alla base delle filosofie speculative apprese da Veblen tra Johns Hopkins e Yale. Il filosofo «empirista» per eccellenza, John Dewey, era un discepolo di Morris (il professore di Veblen a Johns Hopkins) e aveva attinto a piene mani a Herbart, il maestro di Lotze, mentre lo zoologo di Chicago, George Romanes, o l'allora visiting professor C. Lloyd Morgan erano spiritualisti neo-darwiniani, che spiegavano come, nelle società, istinti e abitudini fossero selezionati non dall'ambiente, ma dalle istituzioni sociali o, come diceva Morgan, dall'«ambiente mentale» di ogni coscienza individuale.³⁵

Il fatto di condividere i presupposti filosofici dei colleghi scienziati aveva senza dubbio incoraggiato Veblen a ricevere da loro una versione spiritualista di Darwin. Salvo che, per Veblen, questa versione spiegava solo una componente dell'evoluzione sociale: spiegava come i tre istinti fondamentali dell'uomo («istinto di efficienza», di «cura per la prole» e di «curiosità gratuita») si alterassero (nella maggior parte dei casi si corrompessero) sotto la pressione di abitudini o istituzioni preesistenti, spiegava come, per effetto di questa corruzione, l'uomo sviluppasse un bisogno fittizio per beni vistosi o come lo sviluppo delle attività finanziarie crescesse a spese di quelle industriali.³⁶ Ma il darwinismo spiritualistico non spiegava l'origine degli istinti umani, la nascita delle società, la produzione di un surplus capace di esonerare parte della comunità dal lavoro manuale, le conquiste tecnologiche e, in genere, le trasformazioni delle condizioni materiali di vita.

Neppure gli scienziati di Chicago erano riusciti a distogliere Veblen dalla convinzione, resa esplicita sin dall'articolo sulla *Critica del giudizio* di Kant e confermata dai suoi studi sul socialismo europeo e americano, che esistesse una realtà fattuale distinta dai fenomeni mentali, una realtà ancora capace di condizionare la condotta umana attraverso la generazione di bisogni reali o fisici. Come Darwin e a differenza di Spencer e di Henry Maine, Veblen riteneva che cooperazione, solidarietà, laboriosità e cura della prole fossero caratteristiche originarie delle società, sviluppatesi per far fronte alla pressione *concreta* dell'ambiente e alla competizione tra gruppi rivali. Le società sembravano dunque essere nate dalla stessa lotta per la sopravvivenza che aveva plasmato il mondo animale. Ma come spiegare allora l'istinto per il gioco e la curiosità gratuita dell'uomo? Come spiegare, in generale, gli istinti che non sembravano motivati da esigenze materiali?

Le letture socialiste avevano senza dubbio avuto un ruolo nel convincere Veblen a mantenere alcune delle posizioni «materialistiche» di Darwin all'interno dello schema evolutivo spiritualistico. In una serie di lezioni sull'economia marxiana e

post-marxiana tenute a Harvard, nel 1906, solo un mese prima che *Il posto della scienza* uscisse sull'«American Journal of Sociology», Veblen avrebbe sostenuto che ogni tentativo di tradurre «i concetti romantici di Marx» nei «concetti meccanici di Darwin» era destinato a fallire, perché le «strutture» dottrinarie di Marx non erano «costruite dal loro artefice con gli elementi dei quali fa uso normalmente la scienza moderna».37 Questo, tuttavia, non aveva impedito a Veblen di tentare una qualche combinazione tra le due dottrine. Marx – sosteneva Veblen – si era sbagliato a credere che le istituzioni sociali fossero condizionate esclusivamente da «esigenze materiali» o da bisogni, perché l'azione di queste ultime sugli individui (come già aveva detto Spencer) era *sempre* mediata da «abitudini di pensiero». I marxisti avevano pensato che per dare una dimensione materiale all'hegelismo bastasse ridurre il pensiero a «desiderio e passione umana», mentre la scienza che Veblen aveva trovato a Chicago riconduceva il pensiero al piano «(letteralmente) materiale della stimolazione meccanica e fisiologica».38 Il problema consisteva nello stabilire la proporzione nella quale le «esigenze materiali plasmavano le abitudini di pensiero» o, meglio, agivano come stimolo delle risposte meccaniche e fisiologiche alle quali gli scienziati avevano ridotto il comportamento umano.39

Veblen avrebbe risolto il problema negli scritti sulla scienza proposti in questo libro. Ma aveva tentato una prima, approssimativa soluzione del problema nella *Teoria della classe agiata*, dove aveva spiegato che le esigenze materiali avevano livelli diversi d'influenza sulle abitudini di pensiero nelle diverse classi sociali: permeavano ampiamente il modo di pensare delle classi più basse, le quali erano costantemente impegnate nella produzione di cose, mentre quasi non influivano sulle abitudini di pensiero delle classi alte, le quali si dedicavano tradizionalmente ad attività «non industriali».40 Negli stadi iniziali della civiltà, quando la divisione dei gruppi umani seguiva ancora le linee di genere prevalenti nelle comunità animali, l'unica divisione sociale conosciuta all'uomo era quella tra uomini e donne. Come i sansimoniani Veblen riteneva che le donne fossero le progenitrici delle classi proletarie e le depositarie dello spirito industriale: responsabili del lavoro agricolo sin dalle fasi pacifiche e selvagge della storia umana, esse avevano finito con l'essere relegate al lavoro manuale, quando l'aumento della ricchezza sociale aveva permesso ai maschi di dedicarsi ad attività più «nobili», come la caccia e la guerra. Era stato dunque l'aumento della ricchezza sociale che, nella transizione dall'età selvaggia all'età barbarica, aveva permesso agli uomini di sottrarsi alla pressione ambientale e di creare istituzioni che opprimevano e vincolavano le donne, relegandole al lavoro manuale. La lotta di classe, in altre parole, continuava la lotta dei sessi e la lotta per la sopravvivenza: era un modo con il quale una parte del corpo sociale creava istituzioni (leggi, mercati, università) per sfruttare l'altra e sottrarsi alla pressione ambientale.

Questo era il modo nel quale Veblen aveva riproposto il sistema di Marx a un pubblico post-darwiniano. Ma Veblen aveva ben altra ambizione: sulle macerie del kantismo e del positivismo intendeva erigere una nuova «cronistoria» delle conoscenze umane. Per farlo, tuttavia, era necessario colmare un vuoto lasciato aperto dalla *Teoria della classe agiata*, ossia spiegare il meccanismo attraverso il

quale il medesimo ambiente genera modi di pensare diversi nelle diverse classi sociali. Forme differenti di accesso alla conoscenza, aveva detto Veblen nella *Teoria*, hanno un ruolo fondamentale nel creare e mantenere le divisioni di classe: il lavoro mette le donne in contatto con materiale inerte, mentre la caccia mette gli uomini in contatto con una natura animata, che ispira e incoraggia interpretazioni della natura di tipo animistico.⁴¹ Il lavoro industriale del proletariato era la continuazione del lavoro femminile, mentre la scienza era la prosecuzione della caccia e della guerra. Di più Veblen non diceva, ma suggeriva la possibilità di una forma «biforcuta» di sapere, che contrastava con le storie unitarie raccontate da Kant e dai positivisti. Di questo sapere «biforcuto» Veblen avrebbe cominciato a parlare nel 1906, due anni prima di intrattenere il Kosmos Club sul ruolo della scienza nelle società moderne.

Una «cronistoria biforcuta» della scienza

Veblen aveva imparato a diffidare della scienza dai suoi maestri filosofi, ma aveva sempre evitato di prendere di petto la questione, limitandosi ad applicare all'economia e alla sociologia la visione del soggetto emersa dalla critica del sapere scientifico. Quest'operazione lo aveva messo nella condizione di intraprendere un progetto ancora più ambizioso, ossia quello di riscrivere la storia marxiana dell'evoluzione sociale dal punto di vista del soggetto neokantiano e neodarwiniano. Ne era emersa la *Teoria della classe agiata*, che ricostruiva il processo degenerativo, a causa del quale lo spreco e il sopruso dell'età moderna si erano sostituiti all'industriosità dell'età selvaggia. Veblen aveva letto troppo Comte e troppo Spencer per attribuire allo sviluppo tecnico la responsabilità del declino sociale ed economico e, d'altra parte, la legge marxiana dell'«accumulazione capitalistica», che vedeva nello sviluppo tecnologico un modo di sfruttare il lavoro del proletariato, lo lasciava perplesso.⁴² Ma Veblen non era neppure un positivista o un entusiasta del progresso *tout-court*: non era Comte, il quale aveva visto nella scienza il precipitato *intellettuale* delle conquiste tecniche dell'umanità, una sorta di sapere perfetto modellato sulla meccanica analitica e applicabile a ogni sfera della vita sociale; ma non era neppure un pragmatista come Dewey o William James, i quali avevano abbandonato la prospettiva strettamente teorica di Comte solo per mettere in luce la continuità tra le applicazioni pratiche della meccanica e le motivazioni pratiche del sapere scientifico. Sin dalla *Teoria della classe agiata* Veblen aveva mostrato che le attività meccaniche erano il frutto di vicende che poco o nulla avevano che fare con le attività scientifiche: le une erano nate dagli espedienti con i quali donne e classe operaie avevano risposto alla pressione ambientale, partendo da semplici manipolazioni di materiale inerte, le altre erano passatempi da classe agiata, attività con le quali i potenti e i ricchi esibivano la propria «prodezza» e la propria indipendenza dal lavoro manuale.

Alla base della *Teoria* vi era dunque una «visione» duale del sapere, alternativa alle interpretazioni unitarie fornite da positivisti e pragmatisti. Ma, per trasformare

questa visione in una teoria della conoscenza vera e propria, mancavano ancora delle tessere. Come Veblen aveva spiegato agli studenti di Harvard nel 1906, qualunque teoria che ambisse a spiegare il funzionamento delle istituzioni doveva essere in grado di ricondurre quel funzionamento al piano «(letteralmente) materiale della stimolazione meccanica e fisiologica».⁴³ Questo era il progetto che spinse Veblen, tra il 1906 e il 1908, a scrivere gli articoli sulla scienza qui proposti (*Il posto della scienza nell'età moderna* e *L'evoluzione del punto di vista scientifico*): ricondurre le dinamiche del sapere tecnico e scientifico ai loro meccanismi fisiologici di base.

L'idea che i «fenomeni complicati della coscienza» dovessero essere ricondotti ai «processi fisiologici elementari» non era originale di Veblen e non veniva neppure dagli psicologi di formazione lotziana che popolavano lo Science Hall di Chicago.⁴⁴ Era stata formulata da Jacques Loeb, uno dei pochissimi scienziati di Chicago che non si riconosceva nel clima spiritualistico dell'università. Loeb era uno di quegli ebrei erranti sui quali Veblen avrebbe modellato il proprio ideale di intellettualità raminga: veniva dalla città renana di Mayen e si era formato a Berlino, sotto Hermann von Helmholtz, ma, in opposizione al nazionalismo illiberale di Bismarck e al fanatismo di certi settori della cultura ebraica, aveva assunto un nome francese e aveva abbandonato la fede. Anche i corsi di Helmholtz avevano suscitato in lui un certo scetticismo ma, a differenza di Veblen e degli altri scienziati di Chicago, Loeb non aveva cercato risposte nel neo-kantismo: trovava troppo «metafisiche» le spiegazioni di Lotze, le quali riconducevano le azioni all'anima e alla volontà senza sapere bene che cosa fare della realtà empirica, mentre aveva trovato un referente filosofico importante in Ernst Mach, il quale condivideva le critiche dei neo-kantiani alla scienza, ma riteneva che, invece di attrezzare la filosofia in modo da renderla in grado di comprendere forze e processi che sfuggivano alla scienza, bisognasse considerare la scienza un'attività puramente strumentale.⁴⁵

Loeb si era formato sul solco di queste idee e di quelle ancora più estreme che Richard Avenarius aveva elaborato a Strasburgo, da dove aveva lanciato una crociata contro il pensiero «metafisico» e a favore dell'«empiriocriticismo».⁴⁶ Non le aveva abbandonate neppure quando era stato chiamato a Chicago, nel 1893, e aveva cominciato a dialogare con Veblen. Se possibile, Loeb era ancora più emarginato di Veblen in quella chiesa di protestanti liberali e di «evoluzionisti progressisti» che era la Chicago degli anni novanta dell'Ottocento. Si era costruito intorno una piccola corte di transfughi tedeschi ed ebrei, in cui aveva accolto anche Veblen, nonostante lo considerasse un po' «svitato».⁴⁷ Veblen, dal canto suo, aveva trovato nelle teorie di Loeb e dei suoi colleghi un modo per adattare quel poco di pensiero marxiano sopravvissuto alla «rivoluzione scientifica» all'interpretazione dell'evoluzione intellettuale dell'uomo.

Quando, nel 1906, presentava ai lettori del «*Journal of American Sociology*» la propria discussione sul «posto della scienza nella civiltà moderna», Veblen riconduceva l'azione umana non più alla «riflessione» kantiana, ma a un semplice fatto «tropismatico», come lo chiamava Loeb, la reazione a «un impulso motorio» che, secondo Loeb, era generato da pure reazioni chimiche: nelle forme più semplici

di vita, la reazione era priva di scopo, mentre nelle forme superiori o intelligenti, che possedevano memoria e la applicavano per inibire o selezionare «istinti», la reazione era di natura pragmatica o teleologica.⁴⁸ A differenza di Loeb, tuttavia, Veblen non pensava che la prassi bastasse a definire l'intelligenza. I filosofi neokantiani di St. Louis gli avevano fatto apprezzare la componente estetica del pensiero, che avevano derivato in gran parte da una lettura schellinghiana di Kant. Ma, laddove Morris riteneva che il giudizio estetico fosse un fatto puramente spirituale, Veblen provava ora a farne la reazione a uno stimolo meccanico.

Come Schelling, anche Schiller aveva ricondotto il senso estetico alla propensione al gioco e Veblen, che leggeva Schiller attraverso la mediazione degli scritti del darwiniano Karl Groos, aveva congetturato che, «dove è presente un'intelligenza di tipo più elevato», questa seleziona non soltanto una catena di risposte pragmatiche, ma anche, associata ad essa, «un'altra catena di reazioni [...] involontaria e irrilevante».⁴⁹ Questo significava che, «associata all'attenzione pragmatica», si trovava «in quantità maggiori o minori un'attenzione irrilevante, o una curiosità gratuita o fine a se stessa (*idle curiosity*)», che era «strettamente legata all'attitudine al gioco, osservabile sia nell'uomo che negli animali inferiori».⁵⁰ Come bambini, sotto la guida della «curiosità fine a se stessa», gli uomini interpretano la realtà esterna attribuendole un'intenzione, umanizzandola, ma non confondono mai questo principio di analisi con un principio di condotta «ragionata» o pratica.⁵¹ Neppure «i popoli selvaggi» o «i barbari inferiori», secondo Veblen, avevano mai pensato di usare il loro «considerevole corpus di conoscenze» in forma di miti e leggende «per esercitare un effetto sul [...] modo di condurre gli affari pratici».⁵²

Nei due articoli sulla scienza qui pubblicati Veblen ricostruisce l'evoluzione di queste due catene di risposte biologiche sotto la pressione di trasformazioni ambientali (che agiscono soprattutto sulle risposte pragmatiche) e istituzionali (più influenti sulle risposte involontarie). *Il posto della scienza* segue le vicende delle «risposte» intellettuali e «involontarie» dai primi stadi dell'evoluzione umana, pacifici e fondati sui legami familiari, alla rivoluzione industriale. Le istituzioni sociali, secondo Veblen, hanno di volta in volta lasciato un segno sulle forme di sapere, organizzate attorno al ciclo della famiglia e della riproduzione in età pre-barbarica, sul concetto di autorità e di «dipendenza gerarchizzata» nell'alchimia medievale e nella Scolastica, sull'attività dell'operaio dopo la prima rivoluzione industriale e sul «processo meccanico» dopo la «rivoluzione scientifica» inaugurata da Helmholtz e Faraday. Le storie di Demetra e la legge della correlazione delle cause fanno dunque parte della stessa vicenda di attribuzioni drammatiche e di «imputazioni» da parte del soggetto conoscente: nonostante che l'interesse dello scienziato per i processi meccanici fosse spesso stato preso per un segno della sinergia sostanziale tra arti meccaniche e sapere scientifico, questi due «ambiti di indagine» non erano mai stati così «divergenti» come in età moderna. Scienziati e tecnici, è vero, lavoravano sul medesimo materiale: la «sequenza di cambiamenti del mondo esterno, animato e inanimato».⁵³ Lo scienziato, tuttavia, non era interessato alle applicazioni pratiche del processo meccanico, perché la sua vocazione era «conoscenza senza alcuno scopo ulteriore», guardare alla macchina

per concepire «a sua immagine» l'idea di «causalità».54

Pur essendosi sviluppata in simbiosi con il processo meccanico, la scienza moderna era la forma meno pragmatica di conoscenza intellettuale che gli uomini avessero mai perseguito. Alchimisti e scolastici, che nutrivano ancora concezioni animistiche e tendevano a considerare le cause come agenti personali, davano un tratto «pragmatico» anche alle forme di sapere più teorico, mentre lo scienziato era mosso dal puro desiderio di attribuire cause.55 Veblen riscopriva alla base della scienza moderna le stesse motivazioni che avevano ispirato la costruzione di miti e leggende in età selvaggia, prima che l'istinto di curiosità gratuita venisse deviato verso la prestazione bellica e l'imposizione autoritaria prevalenti in età medievale. A trasmettere l'eredità dei selvaggi agli scienziati erano stati i «precari resti» del folklore antico, che si erano tramandati lungo «un canale popolare, per metà selvaggio e per più di metà pagano»: rimasta indenne dal «sistema di vita cavalleresco», la cultura popolare medievale aveva serbato i tratti pacifici e non pragmatici della fase selvaggia per poi trasmetterli agli scienziati moderni.56

Il posto della scienza esponeva dunque un paradosso: «il fiore ultimo e più perfetto della civiltà occidentale», la scienza, aveva «più cose in comune con la vita di servi e villani che con quella della grande casa colonica o dell'abbazia».57 E quel tanto di pragmatismo che la scienza aveva serbato sino alle soglie dell'età industriale, aggiungeva Veblen, derivava da incrostazioni bellicose e animistiche di età medievale, non certo da una tendenza umana «ad andare in cerca della conoscenza dei fatti» o a interpretarli in modo pragmatico.58 I positivisti e i pragmatisti avevano plasmato la propria interpretazione dell'uomo sulle modalità pratiche di conoscenza, perché le avevano viste influire «in modo decisivo sulle piccole cose di ogni giorno».59 Ma si sbagliavano. Pur in grado di comprendere i fatti (se spinto dall'ambiente in quella direzione), l'uomo è portato soprattutto a usare il proprio giudizio per riflettere, come aveva detto Veblen nell'articolo su Kant, o «per formulare le generalizzazioni più elevate e i principi di vita più universali» in termini drammatici.60

Nel *Posto della scienza* Veblen riduceva dunque la storia del sapere scientifico alle influenze esercitate dall'ambiente sociale, prima pacifico e disinteressato e poi violento e pragmatico, sulla predisposizione giocosa dell'uomo alla riflessione drammatica. Gli scienziati moderni emergevano da questa storia come i restauratori dell'integrità e della purezza del sapere che aveva alimentato i miti popolari di età selvaggia. Ma chi erano i tecnici che, generazione dopo generazione, avevano costruito il sapere fattuale grazie al quale la società moderna era giunta allo stadio «meccanico», sul quale si era modellato il sapere degli scienziati? Se gli uomini non erano portati alla ricerca di fatti, ma alla loro organizzazione drammatica, che cosa spingeva i tecnici a perseguire un sapere puramente fattuale? E quali erano le origini di questo sapere?

Veblen rispondeva a queste domande nell'articolo, *L'evoluzione del punto di vista scientifico*, presentato al Kosmos Club nel 1908. A partire dall'età selvaggia, spiegava, aveva preso forma, accanto alle storie «in forma di dramma» o, meglio «sotto di esse», un «complicato sistema di generalizzazioni fattuali».61 Era un

sistema di conoscenze meno appariscente e «pittresco», perché si occupava di materiale inerte, apparentemente privo di vita, eppure utile, perché permetteva all'uomo di sopravvivere alla competizione naturale.⁶² Per questo, «sin dalla notte dei tempi», le conoscenze tecniche erano state asservite a quelle speculative: sottratte ai loro creatori, erano state «utilizzate nelle speculazioni dei creatori di miti e dei sapienti».⁶³ Il sapere fattuale era quello che, ne *La teoria della classe agiata*, Veblen aveva attribuito a donne e operai, relegate al fondo della società e costrette a costruirsi un sapere che non andasse «a sbattere contro il duro ostacolo dei fatti materiali».⁶⁴ Asservendo prima le donne e poi gli operai e i tecnici, i teorici e gli speculatori avevano costruito le società capaci di resistere alla pressione ambientale, per poi inserire il «tessuto delle istituzioni», le quali «sono più flessibili, prevedono o ammettono un maggiore margine di errore», tra «i bisogni materiali della vita e il modello speculativo delle cose».⁶⁵

Costretti a sorreggere il peso della lotta per la sopravvivenza di intere società che si dedicavano al libero gioco intellettuale, i tecnici avevano speranza di emanciparsi, secondo Veblen, soltanto se le istituzioni stesse (diventate le selezionatrici per eccellenza) fossero mutate «in modo da mettere in primo piano l'esperienza quotidiana e da focalizzare gli interessi abituali delle persone sui rapporti materiali diretti tra l'uomo e la realtà brutta».⁶⁶ Se le cose si fossero mosse in questa direzione, e soltanto a questa condizione, diceva Veblen, il metodo fattuale e quello speculativo avrebbero potuto convergere verso «qualcosa di simile alla scienza».⁶⁷

La scienza non era dunque per Veblen un puro ordinamento di eventi disposti secondo nessi causali, come voleva Comte, né una pura manipolazione pragmatica di fatti, come dicevano Dewey e James, ma nasceva da un'interazione complicata tra la tendenza a imputare le cause degli eventi a entità e la tendenza a trovare nessi causali, che possono essere usati immediatamente in comportamenti sottoposti al vaglio dell'ambiente. Nelle società tradizionali le due tendenze erano separate, anche socialmente: da una parte gli artigiani o i guerrieri, dall'altra poeti, maghi e scolastici. Nel mondo moderno gli scienziati e i dotti in generale erano stati costretti dal primato ottenuto dagli artigiani a presentarsi come tecnici. Non avevano granché da offrire di pratico, ma dovevano presentare le proprie scoperte teoriche come se fossero invenzioni di meccanici. I filosofi pragmatisti erano caduti in questo tranello, quando avevano elaborato una teoria della scienza in cui il sapere teorico valido era inteso come un sistema di schemi che preparano all'azione. Come il positivismo, il pragmatismo non aveva capito che quella del sapere è una vicenda biforcuta, propria di una società che cela la natura della pura esibizione sociale facendola passare per un effetto dell'attività produttiva. Nel travestimento sociale qualcosa dell'attività intellettuale va perduto, perché anche i teologi e i letterati avevano dovuto raccomandare la propria reputazione agli aspetti tecnici delle proprie discipline, facendo prevalere la filologia sulla sensibilità letteraria e la teologia scolastica sull'invenzione e la comprensione dei miti. Anche le biblioteche e i circoli letterari erano diventati laboratori, come aveva lamentato Friedrich Nietzsche lasciando la Germania degli scienziati e dei militari.

Veblen non si nascondeva che le teorie scientifiche hanno pur bisogno di una verifica empirica. Le filosofie dei neo-kantiani o di James e di Dewey avevano risolto affrettatamente il problema, facendo del momento sociale, cioè del «travestimento» degli scienziati, uno schema filosofico teorico. Quando diceva che la scienza pura non è un repertorio di pratiche artigianali, Veblen non voleva dire che essa non ha effetti reali, ma che li esercita attraverso complicate mediazioni sociali, proprio come il consumo vistoso è un prodotto reale della società opulenta, e non soltanto un'ombra o un'ossessione di moralisti.

Quando Weber avrebbe ripreso il «genere letterario» cui questi saggi di Veblen appartengono, la Germania era uscita da una guerra disastrosa e sembrava sul punto di finire come l'«arretrata» Russia, travolta da una rivoluzione. Era l'esito della storia biforcuta, ricostruita da Veblen? Weber non lo credeva e si affidava alla razionalità della scienza, anche se, invocando la *vocazione* degli scienziati, sembrava riecheggiare qualcosa dell'ascendenza religiosa e sacerdotale del sapere puro, esplorata da Veblen. Quest'ultimo non aveva davanti agli occhi il dramma della Germania del 1919, ma aveva troppo riflettuto sulla scienza e la sua storia per non rendersi conto che la sua vicenda si inseriva in processi dinamici e creava instabilità. Glielo avevano insegnato gli scienziati stessi, da Darwin a Mach, che avevano abbandonato l'immagine ottimistica e semplice del sapere scientifico, di cui si erano serviti i positivisti per tracciare un percorso lineare della storia umana. Darwin e Mach erano scienziati che avevano vissuto la crisi della meccanica classica, della geometria euclidea, che avevano dovuto fare i conti con le forze che Maxwell aveva spogliato della loro aura metafisica, che si erano posti in termini nuovi i problemi della conservazione di ciò che costituisce una specie vivente. Anche una parte dei filosofi li avevano seguiti: il travaglio per sostituire la *Critica della ragion pura* con la *Critica del giudizio*, vissuto in prima persona da Veblen, faceva parte del tentativo di costruire un'immagine nuova della natura e del sapere deputato a conoscerla.

Weber sarebbe morto troppo presto per vedere smentito il suo appello alla vocazione degli scienziati: da Heidelberg, la sua stessa università, e dalla vicina Friburgo sarebbe partita un'offensiva filosofica contro la scienza, che cancellava la natura duale e biforcuta della cultura, riduceva la scienza alla tecnica, travolgendo sottigliezze e travestimenti, che costituivano il meglio della complessa analisi vebleniana. Neokantiani sottili e scienziati agguerriti avevano mostrato quanto fosse difficile imporre quadri concettuali alle cose; approfittando di quella che sembrava una debolezza della scienza, si invocava direttamente l'essere, come se fosse possibile fargli le domande eluse dai tecnici e dagli scienziati. Il sapere tedesco, cui andava riconosciuto il primato, non aveva nulla a che fare con le pazienti ricostruzioni, finì a se stesse, degli scienziati: si poteva rispolverare Nietzsche, per uscire dalle biblioteche camuffate da laboratori.

In Germania la rottura del disequilibrio biforcuto finì tragicamente, con la repressione della «scienza tedesca». Anche l'Italia aveva vissuto l'irruzione sulla scena culturale della figura nuova dello scienziato, quale si era venuto configurando

tra Ottocento e Novecento. Non soltanto la cultura scientifica si era sviluppata e affermata sul piano internazionale, ma gli scienziati avevano preteso di far sentire la propria voce al di fuori delle rispettive specialità, nella costruzione della cultura nazionale e nella progettazione di una scuola moderna. Erano scienziati pronti a collaborare con i filosofi, ma non a riconoscere loro una posizione preminente. Personaggi come Vito Volterra o Federigo Enriques ritenevano di poter dire la loro sulla scuola, sulla diffusione del sapere, sulle sottili questioni concernenti la conoscenza umana, cose sulle quali da sempre i filosofi avevano esercitato una specie di monopolio. Era quanto bastava per formulare contro di loro l'accusa di positivismo, senza tener conto del fatto che essi fossero ben consapevoli di quanto era cambiato dai tempi di Comte. Ma quando, nel 1911, Enriques organizzò un congresso internazionale di filosofia a Bologna, coinvolgendo anche i filosofi che vedevano in questa iniziativa un oltraggio al primato della filosofia, Croce e Gentile fecero di tutto per screditare gli scienziati presuntuosi. Poi le cose finirono male anche in Italia e gli ingenui difensori del primato della filosofia, che si rifacevano alla filosofia tedesca della prima metà dell'Ottocento, sono finiti travolti dalla filosofia profetica della Germania novecentesca e dalla riesumazione di Nietzsche. La «biforcazione» di Veblen, se non se ne capiscono gli equilibri instabili e le mascherature, provoca rotture. L'economia ottocentesca, che Veblen aveva studiato, aveva vivo il senso delle crisi e delle instabilità, che in questi studi Veblen ha cercato di far valere anche nella ricostruzione della storia intellettuale dell'umanità.

In Germania la rivoluzione non sarebbe scoppiata e la funzione salvifica della scienza, invocata da Weber, sarebbe stata presto dimenticata. Gli scienziati che, sulla scia di Darwin e di Mach, avevano cercato di comprendere la natura del sapere che cresceva tra le loro mani, avrebbero costruito la scienza contemporanea, una realtà più varia e complessa di quanto neokantiani, positivisti e pragmatisti avessero sospettato. Molti filosofi avrebbero impugnato uno dei rami del sapere biforcuto e avrebbero dato voce ai rimpianti per i miti uccisi nei laboratori, per intraprendere una lunga distruzione della razionalità scientifica, alla ricerca di una società semplice, dove le figure create dai travestimenti sociali non ci fossero più.

Il posto della scienza

Il posto della scienza nella civiltà moderna¹

Il cristianesimo moderno è comunemente ritenuto superiore a ogni altro sistema di vita civile. Le altre epoche e le altre aree culturali vengono descritte, per contrasto, come inferiori o più arcaiche o meno mature. Si afferma che la cultura moderna sia superiore nel complesso, non che essa sia la migliore o la più elevata sotto ogni riguardo e in ogni punto. La sua, infatti, non è una superiorità generale ma una superiorità interna a una gamma molto limitata di attività intellettuali, oltre la quale la civiltà dei popoli occidentali moderni è sorpassata da numerose altre civiltà. La cultura moderna, tuttavia, eccelle in modo caratteristico in qualcosa che ha una natura tale da assegnarle un decisivo vantaggio pratico su tutti gli altri tipi di cultura, che sono venuti prima o che si sono trovati a competere con essa, e si è dimostrata adatta a sopravvivere nella lotta per l'esistenza rispetto alle civiltà che non hanno i suoi tratti distintivi.

Tratto peculiare della civiltà moderna è la sua concretezza. Essa ha in sé molti elementi di altra natura, che però non le appartengono in modo esclusivo, né caratteristico. I popoli civili moderni hanno una particolare abilità nel comprendere a fondo e in modo impersonale e spassionato i fatti materiali con i quali l'umanità deve confrontarsi. L'apice della crescita culturale si situa a questo punto. Rispetto ad esso, il resto di ciò che costituisce il progetto culturale è un'aggiunta o, al massimo, un sottoprodotto del modo pratico di avvicinarsi ai fatti. Questa caratteristica potrebbe essere una questione di abitudine o una dotazione razziale, o magari il frutto di entrambe le cose, ma, comunque si possa spiegare la sua prevalenza, la conseguenza immediata ai fini della crescita della civiltà è la stessa: una civiltà dominata da questa capacità di comprendere i fatti in modo concreto deve prevalere su qualsiasi sistema culturale privo di tale elemento. Questo aspetto della civiltà occidentale culmina nella scienza moderna e trova la sua massima espressione materiale nella tecnologia dell'industria meccanica. Qui la cultura moderna è creativa e autosufficiente e, quando queste cose sono date, il resto di ciò che può apparire tipico della civiltà occidentale ne è un esito prevedibile. Il corpo della conoscenza fattuale è il nucleo della struttura costitutiva di quella cultura: qualsiasi cosa non sia in linea con queste opache creazioni della scienza è un'intrusione nella struttura della modernità, un residuo o un prestito del passato barbarico.

Altre epoche e altri popoli eccellono in altre cose e sono note grazie ad altre virtù. Nell'arte creativa e nel gusto critico il talento incerto della Cristianità può al massimo mettersi sulla strada aperta dagli antichi greci e dai cinesi. Quando si parla di abilità tecnica, la maestria degli artigiani del Medio e dell'Estremo Oriente si trova senza dubbio a un livello superiore rispetto alle migliori realizzazioni europee vecchie e nuove. Nella creazione di miti, folklore e simbolismo occulto molti barbari primitivi hanno fatto cose che i nostri preti e poeti odierni non saprebbero proporre. Per intuito metafisico e versatilità dialettica sia molti orientali sia gli scolastici medioevali superano senza difficoltà i riguardi del Pensiero Nuovo e

dell'alta critica. Una sensibilità acuta per le verità religiose e una fede illimitata nelle osservanze religiose rendono i popoli di India e Tibet e i cristiani del Medio Evo dei veri maestri al paragone con la fede dei tempi moderni, anche nelle sue espressioni migliori. Nell'acume politico, oltre che nella lealtà brutta e irragionevole, più di un popolo antico dimostra capacità cui nessuna nazione civile moderna potrebbe aspirare. Nell'odio e nella sfrenatezza bellica le schiere dell'Islam, gli indiani Sioux e i «pagani del mare del Nord» hanno alzato la posta a livelli irraggiungibili persino per il più accanito signore della guerra del mondo civile.

Agli occhi dei moderni uomini civili, in particolare durante i loro periodi di sobria riflessione, tutte queste cose nelle quali le civiltà barbariche si distinguono appaiono di dubbio valore, tanto che si richiede un buon motivo per non disprezzarle – mentre non succede lo stesso quando si parla di conoscenza di fatti. Costruire stati e dinastie, dar vita a stirpi, mantenere feudi, propagare credi e creare sette, accumulare fortune e consumare il superfluo... nel tempo si è pensato che tutte queste cose giustificassero di per sé qualunque sforzo, eppure agli occhi dell'uomo civile moderno esse appaiono futili al paragone con i traguardi della scienza. Con il passare del tempo esse vacillano nella stima degli uomini, mentre i traguardi della scienza sono tenuti in sempre maggiore considerazione. Su questa base poggia saldamente l'odierna convinzione che «l'aumento e la diffusione del sapere tra gli uomini» siano buoni e giusti in modo imprescrittibile. Se si considera questa affermazione in una prospettiva che sgomberi il campo dalle banali difficoltà pratiche, si vedrà che essa non è messa in discussione entro l'orizzonte della cultura occidentale, e che tra le convinzioni dell'umanità civilizzata non c'è ideale culturale altrettanto indiscusso.

La risposta definitiva a qualsiasi questione di largo respiro è demandata in ultima istanza, per consenso generale, allo scienziato. La soluzione offerta nel nome della scienza è decisiva, purché a metterla da parte non sopraggiunga un'indagine scientifica ancora più penetrante. Non è detto che questo stato di cose sia del tutto propizio, ma tant'è. Ci sono potenziali fini diversi e più antichi, che in teoria potrebbero essere migliori, più nobili, più validi, più profondi, più belli. Magari sarebbe preferibile, dal punto di vista degli ideali culturali, lasciare l'ultima parola all'avvocato, al duellante, al prete, al moralista o al collegio araldico. In tempi passati i popoli si sono accontentati di affidare i loro problemi più gravi alla decisione dell'uno o dell'altro di questi tribunali, ottenendo, non lo si può negare, risultati felicissimi sotto gli aspetti che all'epoca erano considerati più importanti. A prescindere dall'opinione dettata dal senso comune alle generazioni precedenti, tuttavia, stando al senso comune moderno, il responso dello scienziato è l'unico ad essere fondamentalmente vero. In ultima istanza, il senso comune illuminato si attiene alla verità opaca e si rifiuta di andare oltre i vantaggi offerti dai fatti tangibili.

Quasi lignum vitae in paradiso Dei, et quasi lucerna fulgoris in domo Domini: questo è il posto della scienza nella civiltà moderna.² Forse la fede odierna nella conoscenza fattuale poggia su buone basi, o forse no: è accaduto che gli uomini le assegnassero un ruolo altissimo, magari in maniera idolatrica, magari a scapito

degli interessi migliori e più profondi della razza. C'è spazio per molto più di un vago dubbio che questo culto della scienza sia uno sviluppo non del tutto sano – che la ricerca assoluta di questo genere di sapere fattuale produca il deterioramento della razza e un disagio complessivo, sia nei suoi effetti immediati sulla vita spirituale dell'umanità, sia nelle conseguenze materiali prodotte da un grande progresso nella conoscenza dei fatti.

Ma qui non ci addentriamo nel merito della questione. La domanda è: come è nato questo culto della scienza? Quali sono i suoi precedenti culturali? Fino a che punto esso è in sintonia con la natura umana ereditaria? Che tipo di controllo esercita sulle convinzioni degli uomini civilizzati?

Alle prese con i problemi psicologici e la teoria dell'educazione, la psicologia attuale è quasi unanime nell'affermare che: tutto l'apprendimento è di carattere «pragmatico», il sapere è azione rudimentale sommariamente rivolta verso un fine; che tutto il sapere è «funzionale»; che il sapere ha la natura dell'uso. Questo, naturalmente, è solo un corollario, subordinato al postulato principale degli psicologi di oggi, il cui slogan è «l'Idea è essenzialmente attiva». Non c'è motivo di contestare questa scuola di psicologi «pragmatici». Forse il loro aforisma non contiene tutta la verità, ma quanto meno si avvicina più di qualunque formulazione precedente al cuore del problema epistemologico – lo si può affermare con fiducia perché, tanto per cominciare, l'assunto di questa scuola risponde ai requisiti della scienza moderna. È un concetto che la scienza dei fatti può effettivamente usare ed è costruito in termini che sono in ultima analisi di carattere impersonale, per non dire tropistico, proprio come la scienza richiede insistendo sull'opaco rapporto di causa ed effetto. Mentre il sapere si costruisce in termini teleologici, in termini di interesse e attenzione personali, questo atteggiamento teleologico può ridursi a prodotto di una selezione naturale non teleologica. La propensione teleologica dell'intelligenza è un tratto ereditario, depositato nella razza dall'azione di forze che non mirano a nessun fine. I fondamenti dell'intelligenza pragmatica non sono pragmatici, né personali, né sensibili.

Questo carattere impersonale dell'intelligenza si riconosce, naturalmente, soprattutto ai livelli di vita più bassi. Se, per esempio, seguiamo il signor Loeb nelle sue indagini sulla psicologia della vita che sta al di sotto della soglia dell'intelligenza, vedremo che a ogni stimolo corrisponde una reazione motoria senza scopo, ma immancabile.³ La reazione ha la natura di un impulso motorio ed è, in quella misura, «pragmatica» (sempre che sia corretto applicare il termine ad una fase della sensibilità tanto rudimentale). L'organismo che reagisce può in questa misura essere chiamato un «agente». Questi termini sono applicati alle reazioni tropiche solo in senso figurato. Più in alto nella scala della sensibilità e della complessità nervosa gli istinti producono un risultato per certi versi simile. Sul piano umano, l'intelligenza (l'effetto selettivo di una complicazione inibitoria) può dare a una reazione la forma di una linea di condotta ragionata, mirante a un risultato che sarà utile all'agente. Questo è pragmatismo ingenuo, nella sua forma più elaborata. L'unica cosa, a questo punto, è che l'organismo reagente sia un «agente» e che la sua reazione intelligente allo stimolo sia di carattere teleologico.

Ma non è tutto. La complicazione nervosa inibitoria potrebbe far partire dallo stimolo dato anche un'altra catena di reazioni, che non si esaurisce in una linea di condotta motoria e non ricade entro un sistema di utilizzazioni. Pragmaticamente parlando, questa catena di reazioni distaccata è involontaria e irrilevante. Con l'eccezione di alcuni casi urgenti, una simile risposta fine a se stessa (*idle*) pare verificarsi solitamente sotto forma di fenomeno sussidiario. Se c'è da credere all'opinione secondo cui l'intelligenza, nei suoi elementi, ha la natura di una selezione inibitoria, allora appare necessario presumere che esista una simile catena di reazioni fini a se stesse e irrilevanti, che possa spiegare cosa accade agli elementi eliminati quando si imprime alla risposta motoria il carattere di una linea di condotta ragionata. In questo modo, associata all'attenzione pragmatica si trova in quantità maggiori o minori un'attenzione irrilevante, o una curiosità fine a se stessa (*idle curiosity*). Ciò si verifica in particolar modo dove è presente un'intelligenza di tipo più elevato. Forse questa curiosità fine a se stessa è strettamente legata all'attitudine al gioco, osservabile sia nell'uomo che negli animali inferiori.⁴ L'attitudine al gioco, così come il funzionamento della curiosità fine a se stessa, appare particolarmente vivace nei giovani, nei quali contemporaneamente risulta relativamente vaga e inaffidabile la propensione al comportamento pragmatico prolungato.

Questa curiosità fine a se stessa formula la propria risposta allo stimolo non come una linea di condotta conveniente e neppure, necessariamente, come una catena di attività motorie, ma come la sequenza di attività che sono in atto all'interno del fenomeno osservato. Guidata da questa curiosità fine a se stessa, l'«interpretazione» dei fatti può prendere la forma di una spiegazione antropomorfa o animistica della «condotta» degli oggetti osservati. L'interpretazione dei fatti assume una forma drammatica. I fatti sono concepiti in modo animistico e ad essi si imputa un *animus* pragmatico. Il loro comportamento è concepito come il risultato di un procedimento ragionato, mirante al vantaggio di questi oggetti animisticamente concepiti, oppure al raggiungimento di un fine che si immagina stia a cuore a questi oggetti, per motivi loro.

Tra i popoli selvaggi e tra i barbari inferiori esiste di solito un considerevole corpus di conoscenze che, organizzato lungo queste linee, forma miti e leggende che non sono necessariamente dotati di una valenza pratica per il discente, né sono pensati per esercitare un effetto sul suo modo di condurre gli affari pratici. Può accadere che a miti e leggende si attribuisca un valore pratico in quanto base di osservanze superstiziose, ma non si tratta di una regola generale.⁵ Chiunque studi le culture inferiori è consapevole del carattere drammatico dei miti diffusi tra quei popoli, così come del fatto che, in particolare nelle comunità pacifiche, il grande corpus delle tradizioni culturali legate al mito è inerte, perché ha un influsso minimo sulla condotta pratica di quanti credono in questi drammi-mito. I miti da un lato, e la conoscenza pratica di usi, materiali, strumenti ed accorgimenti dall'altro, possono essere quasi indipendenti gli uni dagli altri. Ciò si verifica in particolare tra i popoli con abitudini di vita prevalentemente pacifiche, dove i miti sono stati trasformati solo in parte in un canone che riassume le attestazioni passate della

malevolenza divina.

La conoscenza che il barbaro primitivo ha dei fenomeni della natura, nella misura in cui essi sono resi oggetto di una riflessione intenzionale e sono organizzati in un complesso coerente, è di carattere storico. Questo corpus di conoscenze è per lo più organizzato sotto la guida di una curiosità fine a se stessa e, nella misura in cui la conoscenza è sistematizzata secondo i canoni della curiosità anziché dell'utilità, il criterio di verità adottato nel sapere barbarico è sempre il criterio della coerenza drammatica. Oltre alla cosmologia drammatica e alle leggende del folklore, tuttavia, questi popoli possiedono naturalmente anche un insieme più o meno sistematico di saggezza pratica, e qui il criterio di validità è l'utilità.⁶

Il sapere pragmatico dei tempi antichi non si differenzia quasi per nulla, nella sua natura, da quello delle fasi culturali più mature. I suoi traguardi più alti nella direzione di una formulazione sistematica consistono in esortazioni didascaliche alla parsimonia, alla prudenza, alla equanimità e alla gestione accorta – un insieme di massime sulla condotta opportuna. In questo campo, i progressi da Confucio a Samuel Smiles sono stati quasi nulli. Sotto la guida della curiosità fine a se stessa, per contro, c'è stato un continuo progresso verso un sistema di conoscenze sempre più completo. Con il progredire dell'intelligenza e dell'esperienza si giunge a un'osservazione più attenta dei fatti, a una loro analisi più dettagliata.⁷ La drammatizzazione della sequenza di fenomeni può portare a formulare i processi osservati in termini meno personali e antropomorfici, ma in nessuno stadio di questo sviluppo – quanto meno in nessuno stadio finora raggiunto – il risultato di quest'opera della curiosità fine a se stessa perde il suo carattere drammatico. Si creano generalizzazioni onnicomprensive, si costruiscono cosmologie, ma sempre in forma drammatica. Si adottano principi esplicativi generali (che nelle epoche più remote della speculazione teorica sembrano invariabilmente risalire al generico principio vitale della generazione). Procreazione, nascita, crescita e decadimento formano il ciclo di postulati entro il quale fanno il proprio corso i processi drammatizzati dei fenomeni naturali. In questi sistemi teorici arcaici la creazione è procreazione, la causalità è gestazione e nascita. Da questo punto di vista, gli schemi cosmologici arcaici di Grecia, India, Giappone, Cina, Polinesia e America concorrono tutti al medesimo effetto generale,⁸ e lo stesso sembra valere per gli elementi elohistici delle scritture ebraiche.

Nel corso di questa speculazione biologica si coglie, silenzioso contro lo sfondo scuro, il tacito riconoscimento di una causalità materiale, come quella che condiziona di ora in ora le banali azioni pratiche di ogni giorno. Questo rapporto di causalità tra lavoro comune e prodotto, tuttavia, si dà vagamente per scontato e non diviene un principio utile a estrapolare generalizzazioni complessive. Lo si trascura, in quanto banale dato di fatto. Ad influire sulle generalizzazioni più alte sono le caratteristiche più diffuse dei modi nei quali si configura la vita corrente. Gli abiti di pensiero dominanti nella elaborazione di un sistema di sapere sono quelli favoriti dalle questioni più solenni, dalla struttura istituzionale in cui la comunità vive. Finché a dominare saranno istituzioni fondate sui legami di sangue, sulla discendenza e sul discrimine di clan, anche i canoni della conoscenza saranno dello

stesso stampo.

Non appena il tipo di cultura si trasforma e si passa da una vita pacifica con sporadiche predazioni a un sistema stabilizzato di vita predace che prevede padroni e servi, vari gradi di privilegio e di onore, coercizione e dipendenza personale, il sistema della conoscenza subisce un mutamento analogo. La cultura predatoria, o barbarica progredita, è, per i nostri fini, particolare, in quanto dominata da un accentuato pragmatismo. In questa fase culturale le istituzioni sono rapporti di forza e di frode convenzionalizzati. I problemi della vita sono i problemi di una condotta utile, così come essa si svolge entro i rapporti vigenti di dominio e asservimento. Le distinzioni abituali sono distinzioni basate sulla forza, sul vantaggio, sul diritto di precedenza e sull'autorità dei singoli individui. Sapersi adattare con scaltrezza a questo sistema formato da vari livelli di dignità e di servitù diventa questione di vita o di morte, e gli uomini imparano a pensare in questi termini e a considerarli conclusivi e definitivi. Il sistema del sapere, anche quando è animato da motivazioni spassionate o fini a se stesse, ricade in questi stessi termini, perché tali sono gli abiti di pensiero e le norme di discriminazione imposti dalla vita quotidiana.⁹

L'opera teorica di un'epoca culturale come, per esempio, il Medio Evo, assume ancora le sembianze generali di una drammatizzazione, ma i postulati delle teorie drammaturgiche e le prove sulla validità teorica non sono più le stesse di prima che il campo fosse occupato dal modello della servitù gerarchizzata. L'agire della curiosità fine a se stessa non è più guidato dai canoni della generazione, del legame di sangue e della vita domestica, ma piuttosto da quelli di dignità, autenticità e dipendenza gerarchizzata. Le generalizzazioni più alte assumono un nuovo aspetto, ma non sempre abbandonano formalmente i vecchi articoli di fede. Le cosmologie di questi barbari evoluti vedono all'opera agenti ed elementi organizzati in una gerarchia feudale, e il nesso causale tra i fenomeni è concepito animisticamente alla maniera della magia simpatica. Si cercano le leggi nell'universo naturale come se fossero promulgate da un'autorità. Si immagina che la divinità o le divinità siano non più i progenitori dei fatti, ma piuttosto i loro sovrani. Le leggi naturali sono corollari soggetti a regole arbitrarie di casta, imposte all'universo naturale da una Provvidenza onnipotente impegnata a preservare il proprio prestigio. La scienza che si sviluppa in un simile ambiente spirituale appartiene alla classe rappresentata da alchimia e astrologia, in cui, per trovare una spiegazione a ciò che accade, si tiene conto del presunto grado di nobiltà e preponderanza degli oggetti e del potere simbolico dei loro nomi.

La produzione teorica degli Scolastici ha per forza di cose un marcato aspetto pragmatico, dato che strenuamente pragmatico era l'intero sistema culturale entro cui essi vivevano e operavano. I concetti correnti delle cose erano perciò modellati in termini di convenienza, forza personale, *exploit*, autorità prescrittiva e via dicendo, e tramite la forza dell'abitudine questi concetti servivano a correlare i fatti ai fini della conoscenza, anche quando non c'era in vista nessun utilizzo pratico del sapere così ottenuto. Allo stesso tempo, una grandissima parte delle ricerche e delle speculazioni scolastiche miravano ad individuare regole per una condotta conveniente, espressa nella forma di una filosofia di vita soggetta alla legge e alla

consuetudine temporali, oppure di un progetto salvifico sottoposto alle decisioni di una Provvidenza autocratica. A volerlo intendere in modo ingenuo, il detto secondo cui ogni sapere è pragmatico troverebbe maggiore conferma nella produzione intellettuale della Scolastica che in qualsiasi altro sistema di conoscenza, precedente o successivo.

Con l'avvento dell'epoca moderna, la natura delle indagini e delle formulazioni elaborate sotto la guida della curiosità fine a se stessa (che a partire da questa epoca è spesso chiamata «spirito scientifico»), subisce un mutamento. Il mutamento in questione è strettamente correlato ad un cambiamento analogo nelle istituzioni e nelle abitudini di vita, e in particolare ai cambiamenti che l'epoca moderna ha apportato all'industria e all'organizzazione economica della società. Non è certo che si possa parlare degli interessi e degli insegnamenti intellettuali della nuova epoca definendoli meno «pragmatici» rispetto a quelli dell'epoca scolastica (almeno nel senso a volte attribuito a questo termine); essi sono però di tipo diverso, in quanto condizionati da un panorama culturale e industriale differente.¹⁰ Nella vita della nuova era le concezioni che comportino effettive differenze di grado e di valore si sono affievolite nelle questioni pratiche e, similmente, anche le nozioni di realtà privilegiata e di tradizione autentica sono meno importanti nella scienza nuova. Le forze in azione nel mondo esterno sono concepite in modo meno animistico, anche se l'antropomorfismo prevale ancora, almeno nella misura necessaria a fornire un'interpretazione drammatica della sequenza di fenomeni.

I mutamenti nel panorama culturale che sembrano avere prodotto le conseguenze più gravi sui metodi e sull'*animus* della ricerca scientifica sono quelli avvenuti in campo industriale. Rispetto al periodo del regime feudale, nella prima età moderna l'industria ha una preponderanza relativamente maggiore, influisce di più sul tono dell'epoca. È il tratto caratteristico della cultura moderna, come le imprese e la fedeltà erano stati i tratti culturali caratteristici dell'epoca più antica. Questa industria proto-moderna è, in misura ovvia e convincente, una questione di abilità nell'esecuzione: una cosa non altrettanto vera in nessun altro momento, né prima né dopo. L'operaio, più o meno specializzato e con maggiore o minore rendimento nel proprio campo specifico, era la figura centrale nel panorama culturale dell'epoca, e così i concetti degli scienziati finirono per essere plasmati sull'attività dell'operaio. Le drammatizzazioni della sequenza dei fenomeni esterni prodotte sotto l'impulso della curiosità fine a se stessa furono quindi concepite in termini di esecuzione (*workmanship*). L'esecuzione soppiantò gradatamente la differenza di valore come canone autorevole della verità scientifica, anche ai livelli più alti di speculazione e di ricerca. In altre parole, naturalmente, questo significa che al primo posto fu messa la legge di causa ed effetto, anziché la coerenza dialettica e la tradizione autentica. Questa legge proto-moderna di causa ed effetto – la legge delle cause efficienti – è però di tipo antropomorfo. «A cause uguali seguono effetti uguali», nello stesso senso in cui il prodotto dell'operaio specializzato sarà come l'operaio, e allo stesso modo «nell'effetto non c'è nulla che non fosse contenuto nella causa».

Questi dettati sono, naturalmente, più vecchi della scienza moderna, ma solo nei

primi tempi della scienza moderna essi giungono a dominare il campo in modo indiscutibile e a mettere da parte i fondamenti più alti della validità dialettica. Essi invadono anche i terreni più elevati e reconditi della speculazione, così che all'avvicinarsi della transizione dal periodo proto-moderno a quello tardo-moderno, nel XVIII secolo, risultano determinanti persino nei consigli dei teologi. La divinità, dopo essere stata in epoca medioevale un grande feudatario interessato a mantenere intatto il proprio prestigio, diviene principalmente un creatore impegnato nel compito professionale di fare cose utili all'uomo. Il suo rapporto con l'uomo e con l'universo naturale non è più primariamente quello di un progenitore, come accade nella cultura barbarica primitiva, quanto piuttosto quello di un bravo meccanico. Le «leggi naturali», tanto importanti per gli scienziati di quell'epoca, non sono più decreti dotati di un'autorità legislativa preternaturale, ma dettagli delle specifiche dell'officina o del laboratorio, trasmessi dal capomastro per servire da guida agli operai che lavorano sui suoi progetti. Nella scienza settecentesca queste leggi naturali sono leggi che precisano la sequenza di causa ed effetto e si potrebbero descrivere come un'interpretazione drammatica dell'azione delle cause in atto, concepibili in maniera quasi personale. In epoca moderna più avanzata le formulazioni della sequenza causale divengono più impersonali e più oggettive, più fattuali, ma non si smette mai di imputare l'azione agli oggetti osservati, e nemmeno nelle formulazioni più tarde e mature della ricerca scientifica il tono drammatico va mai completamente perduto. Le cause in azione sono concepite in maniera molto impersonale, ma fino ad ora nessuna scienza (ad eccezione apparentemente della matematica) si è accontentata di esprimere la propria teoria come se essa riguardasse soltanto una grandezza inerte. L'azione continua ad essere imputata ai fenomeni di cui la scienza si occupa, e l'azione, naturalmente, non è una questione di osservazione, ma è imputata ai fenomeni dall'osservatore.¹¹ Coloro che insistono sulla formulazione puramente matematica delle teorie scientifiche negano, altrettanto naturalmente, questo punto, ma la negazione può essere sostenuta solo a scapito della coerenza. Le autorità eminenti che si pronunciano a favore di una incolore formulazione matematica ricadono invariabilmente e necessariamente nel preconconcetto (essenzialmente metafisico) della causalità, non appena affrontano il lavoro di indagine scientifica vero e proprio.¹²

Da quando, nell'Ottocento, la tecnologia della macchina ha fatto grandi progressi ed è divenuta una forza culturale di enorme portata, le formulazioni della scienza hanno mosso un altro passo nella direzione delle connessioni impersonali tra fatti. Il processo meccanico si è sostituito all'operaio nel ruolo di archetipo: a sua immagine gli investigatori scientifici concepiscono la causalità. L'interpretazione drammatica dei fenomeni naturali è dunque divenuta meno antropomorfa, non delinea più lo sviluppo storico di una causa che agisce per produrre un dato effetto (alla maniera di un operaio specializzato che produce un oggetto lavorato), ma delinea lo sviluppo storico di un processo in cui non serve osservare la distinzione tra causa ed effetto in maniera specifica, suddividendola in dettagli separati, poiché la causalità procede attraverso una sequenza ininterrotta di cambiamenti cumulativi. Al paragone con le formulazioni pragmatiche del buon senso pratico, queste teorie

moderne degli scienziati appaiono altamente opache, impersonali e fattuali, ma si dovrà ammettere che, considerate in se stesse, esse mostrano ancora i limiti dei pregiudizi drammatici che un tempo guidavano i creatori di miti selvaggi.

Per quel che riguarda le finalità e l'*animus* dell'indagine scientifica considerati dal punto di vista dello scienziato, il fatto che la maggior parte delle conoscenze acquisite in base a canoni di ricerca creati dalla macchina possa avere dei risvolti pratici è del tutto fortuito e irrilevante. Gran parte di queste conoscenze sono utili, o potrebbero essere rese tali, applicandole al controllo dei processi in cui sono impegnate le forze naturali. Questo impiego della conoscenza scientifica a fini utili è la tecnologia nell'accezione ampia del termine, la quale comprende, accanto all'industria meccanica vera e propria, rami pratici quali l'ingegneria, l'agricoltura, la medicina, l'igiene pubblica e le riforme economiche. La ragione per cui si può chiedere alle teorie scientifiche di giustificare queste finalità pratiche non sta nel fatto che questi fini rientrano nell'ambito della ricerca scientifica. I fini utili sono estranei all'interesse dello scienziato, il quale non ambisce, né può ambire, ai miglioramenti tecnologici. La sua indagine è «fine a se stessa» come quella del creatore di miti Pueblo. I canoni di validità in base a cui egli lavora, tuttavia, sono quelli imposti dalla tecnologia moderna attraverso l'adattamento ai suoi requisiti, e ciò fa sì che i risultati dello scienziato siano disponibili per il fine tecnologico. I suoi canoni di validità gli derivano dal panorama culturale, sono abiti di pensiero imposti dallo schema di vita vigente nella comunità in cui egli vive, e nelle condizioni moderne questo schema di vita è in larga misura prodotto dalle macchine. Nella cultura moderna l'industria, i processi industriali e i prodotti industriali hanno guadagnato sempre più terreno rispetto all'umanità, tanto che recentemente queste creazioni dell'ingegno umano sono giunte ad occupare un posto dominante nello schema culturale; non si esagera affermando che esse sono diventate la forza principale che plasma la vita quotidiana degli uomini e, dunque, il fattore principale nel plasmare gli abiti di pensiero umani. Di conseguenza, gli uomini hanno imparato a pensare nei termini in cui agiscono i procedimenti tecnologici. Ciò è particolarmente vero per coloro che, in virtù di una particolare predisposizione in quest'ambito, non possono più fare a meno della abitudine all'indagine sui fatti che costituisce la ricerca scientifica.

La tecnologia moderna ricorre alla stessa gamma di concetti, pensa negli stessi termini ed esegue le medesime verifiche di validità della scienza moderna. In entrambi i casi la standardizzazione, la validità e la finalità si stabiliscono in base a una sequenza impersonale e non in base ai termini dettati dalla natura umana o da interventi preternaturali. Da qui la facile compartecipazione tra le due: scienza e tecnologia colludono. I processi naturali di cui la scienza si occupa e che la tecnologia sfrutta, la sequenza di cambiamenti nel mondo esterno, animato e inanimato, procedono in termini di bruta causalità, come le teorie della scienza. Tali processi non tengono in nessun conto l'utilità o la non utilità per gli uomini. Per poterli utilizzare bisogna prenderli come sono, opachi e indifferenti. La tecnologia, dunque, è giunta a procedere all'interpretazione di questi fenomeni in termini meccanici, senza ascriverli a qualche entità personale e senza farne l'opera

di qualcuno. La scienza moderna, derivando i propri concetti dalla stessa fonte, conduce le proprie indagini e afferma le proprie conclusioni in termini che hanno lo stesso carattere oggettivo di quelli usati dall'ingegnere meccanico.

È avvenuto così, attraverso il mutamento progressivo degli abiti di pensiero dominanti all'interno della comunità, che dall'avvento dell'epoca moderna le teorie della scienza si siano allontanate progressivamente dalle formulazioni del pragmatismo. Abbandonando un sapere che si organizzava identificando propensioni personali o animistiche, la base della teoria è mutata, e ora consiste nell'imputazione della sola azione bruta, concepita in termini sempre più fattuali: oggi la sfera pragmatica e la sfera scientifica del sapere sono più distanti e distaccate che mai, differenziandosi non solo nello scopo, ma anche nell'oggetto. In entrambe le sfere il sapere procede in termini di azione, ma da un lato c'è la conoscenza di ciò che sarebbe meglio fare, dall'altro la conoscenza di ciò che accade; da un lato la conoscenza di modi e mezzi, dall'altro la conoscenza senza alcuno scopo ulteriore. Questa seconda varietà di sapere può servire i fini della prima, mentre non è vero il contrario.

Questi due divergenti ambiti di indagine si ritrovano insieme in tutte le fasi della cultura umana, ma la fase attuale si distingue perché la discrepanza tra quegli ambiti è più grande che mai. Il presente non si distingue dalle altre epoche culturali per una particolare urgenza o un particolare acume nella ricerca di accorgimenti pratici, né si può affermare con sicurezza che il presente superi tutte le altre civiltà per volume o efficienza dell'insieme di conoscenze ascrivibili alla curiosità fine a se stessa. Ciò che distingue il presente in questo ambito è: 1) la supremazia nello schema culturale è passata da un'impostazione pragmatica a una indagine disinteressata, che ha come motivazione la curiosità fine a se stessa; 2) nel dominio di quest'ultima, la creazione di miti e leggende come vicende imputate a una personalità e la costruzione di sistemi dialettici basati sulla realtà gerarchizzata hanno ceduto il primato alla creazione di teorie fondate su sequenze fattuali.¹³

Il pragmatismo non crea che massime per una condotta opportuna. La scienza non crea nient'altro che teorie.¹⁴ Non sa nulla di linee di condotta o di utilità, di meglio o peggio. Niente di tutto questo rientra in ciò che oggi si considera sapere scientifico. Saggezza e abilità del genere pragmatico non concorrono all'avanzamento di una conoscenza di fatto e influiscono solo in maniera incidentale sulla ricerca scientifica – principalmente inibendola o sviandola. Non importa quali canoni di utilità penetrino nell'indagine o si tenti di incorporare in essa: le conseguenze per la scienza saranno comunque infelici (per quanto possano essere felici per altri fini estranei alla scienza). La saggezza pratica come atteggiamento mentale è in contrasto con lo spirito scientifico disinteressato, e perseguirla induce a un pregiudizio intellettuale incompatibile con l'opinione scientifica. Il suo frutto intellettuale è un insieme di abili regole di condotta, quasi sempre escogitate per trarre vantaggio dalla debolezza umana. Di solito la si esprime e la si convalida riferendosi alla natura umana, alla umana preferenza, al pregiudizio, all'aspirazione, all'impegno e all'incapacità umani – e l'abito mentale che ad essa si accompagna è in linea con questi termini. Senza dubbio l'*animus* pragmatico

imperante nelle civiltà più antiche ed extra-europee è ricollegabile, più che a qualsiasi altra cosa, al progresso relativamente lento e debole compiuto da quelle civiltà nel campo delle conoscenze scientifiche. Nel sistema di conoscenze moderno è altrettanto vero (con analoghi effetti) che la formazione in campo teologico e giuridico, e nei rami collegati della diplomazia, della tattica commerciale, degli affari militari e della teoria politica, è aliena allo spirito scientifico e al suo scetticismo, e li sovverte.

Il sistema culturale moderno comprende una buona dose di saggezza pratica, oltre che di scienza. Questa eredità pragmatica sorveglia la scienza con qualcosa di simile a un geloso riserbo. I pragmatisti si pregiano in una certa misura anche di essere utili, oltre che efficienti nel bene e nel male. Sentono l'intrinseco antagonismo tra sé e gli scienziati e considerano questi ultimi con un certo scetticismo, vedendoli come personaggi di mero contorno, salvo poi a volte prendere a prestito da loro il prestigio del nome della scienza (e fanno solo bene, dato che prendere a prestito qualsiasi cosa da cui si possa trarre vantaggio è l'essenza dell'avvedutezza). Il ragionamento in questi campi ruota attorno a questioni di vantaggio personale di un tipo o di un altro, e i meriti delle affermazioni al vaglio in queste discussioni vengono stabiliti in base all'autenticità. Oggetto dell'indagine sono affermazioni personali, interpretate e decise in termini di antecedenti e di scelta, di utilizzo e consuetudine, di autorità prescrittiva e così via. In queste indagini pragmatiche i livelli più alti di generalizzazione hanno la natura di deduzioni da una tradizione autentica, e l'addestramento a questo genere di ragionamento porta a distinguere tra autenticità e convenienza. Ne risulta un abito mentale che tende a sostituire alle spiegazioni *de facto* distinzioni e decisioni dialettiche *de jure*. Le cosiddette «scienze» associate a queste discipline pragmatiche, per esempio la giurisprudenza, la scienza politica e così via, sono una tassonomia di *credenda*. Gran parte della «scienza» coltivata dagli Scolastici era di questa natura e, naturalmente, si trovano ancora molti resti di questo genere di convinzioni autentiche tra i principi fondamentali degli scienziati (in particolare nelle scienze sociali), coltivati a tutt'oggi con non poca sollecitudine. Da un punto di vista sostanziale, gli stessi valori delle indagini pragmatiche temporali appartengono naturalmente anche alla «scienza» teologica. Qui le domande alle quali si cerca di dare risposta hanno, al pari dello scopo e del metodo dell'indagine, carattere pragmatico, sebbene l'argomentazione si svolga su un piano personale più elevato e cerchi una soluzione improntata a una convenienza più remota e metafisica.

Alla luce di quanto si è detto sopra, ricorrono alcune domande: fino a che punto la ricerca scientifica di una conoscenza fattuale è in linea con le attitudini e le propensioni intellettuali ereditate dall'uomo normale? Che presa ha la scienza sulla cultura moderna? La prima domanda riguarda il patrimonio temperamentale del genere umano civilizzato ed è dunque una questione in gran parte legata alle circostanze che in passato plasmarono selettivamente la natura umana degli esseri umani civilizzati. Nella cultura barbarica, e anche ai livelli più bassi di quel che oggi chiamiamo vita civilizzata, la nota dominante era quella della utilità

competitiva per l'individuo o per il gruppo (grande o piccolo) in una lotta dichiarata per i mezzi di sussistenza. È questo, ancora oggi, l'ideale del politico e dell'uomo d'affari, e pure di altre classi indotte dalle loro abitudini di vita a rimanere attaccate alle tradizioni barbariche ereditate. La cultura barbarica progredita e la cultura civilizzata inferiore ha, come si è già visto, un'impostazione pragmatica così pervasiva da escludere quasi ogni ideale di vita o di sapere non pragmatico. Là dove questa tradizione è forte, qualsiasi sforzo coerente di formulare il sapere in termini diversi da quelli causati dai rapporti prevalenti di dominio e sottomissione personale, o dagli ideali dell'utile personale, ha solo malcerte possibilità di riuscita.

Nei secoli bui e nel Medio Evo, per esempio, è vero che si trovano in linea di massima movimenti di pensiero non dominati da considerazioni basate sull'utilità e da convenzioni legate al rango solo nelle recondite profondità della vita popolare, tra gli elementi negletti della popolazione, non toccati dalla lotta di classe attiva, perché vivevano al di sotto di essa.

Di questa produzione intellettuale popolare e non pragmatica sopravvivono leggende e racconti folclorici, spesso inventati partendo da documenti autentici della Fede: cose meno estranee alla più recente ed elevata cultura della cristianità di quanto non lo siano i contenuti dogmatici, dialettici e cavallereschi che interessarono i ceti alti in epoca medievale. Che il fiore ultimo e perfetto della civiltà occidentale abbia più cose in comune con la vita spirituale di servi e villani che con quella della grande casa colonica o dell'abbazia potrebbe sembrare un paradosso curioso. La vita cortese e gli abiti di pensiero cavallereschi di quella fase passata della cultura non hanno quasi lasciato traccia nello schema culturale del successivo Evo Moderno. Persino gli inventori di storie fantasiose che all'apparenza rispolverano i fenomeni della cavalleria attribuiscono inevitabilmente a dame e cavalieri il linguaggio e i sentimenti dei bassifondi di quell'epoca, magari temperati da qualche schematica riflessione e speculazione moderna. La galanterie, le affettate frivolezze, le imbecillaggini devote del gran mondo medievale risulterebbero insopportabili anche alla intelligenza moderna più misera e romantica. In un'epoca successiva e meno barbara sono infatti i precari resti del folclore tramandati lungo quel canale popolare – per metà selvaggio e per più di metà pagano – ad essere custoditi gelosamente come depositari dei traguardi spirituali più alti che le epoche barbariche d'Europa hanno da offrire.

In tutto il mondo occidentale l'influsso del pragmatismo barbarico è stato relativamente breve e relativamente debole, con l'unica eccezione di alcune aree del litorale mediterraneo. Ovunque, però, la cultura barbarica sia sopravvissuta sufficientemente a lungo e indisturbata da poter produrre un effetto selettivo costante sul materiale umano ad essa soggetto, sarà lecito attendersi che l'*animus* pragmatico abbia avuto il sopravvento, inibendo qualsiasi moto in direzione dell'indagine scientifica ed eliminando qualsiasi reale attitudine se non quelle all'avvedutezza. Quali sarebbero le conseguenze selettive di un simile e duraturo regime di pragmatismo sul temperamento della razza lo si vede dai relitti umani che grandi civiltà antiche come l'Egitto, l'India e la Persia hanno lasciato dietro di sé. La

scienza non è di casa tra questi avanzzi di barbarie. In questi esempi del suo dominio lungo e incontrastato, la cultura barbarica ha selettivamente elaborato una tendenza temperamentale e uno schema di vita da cui il sapere oggettivo, fattuale, è di fatto escluso in favore del pragmatismo, laico e religioso. Per la maggior parte della razza umana, però, o quanto meno per la maggior parte del genere umano civilizzato, il regime della cultura barbarica matura è durato relativamente poco e ha prodotto un effetto selettivo altrettanto superficiale e fugace. Non ha avuto la forza e il tempo di eliminare certi elementi della natura umana tramandati da una fase anteriore della vita, i quali non sono in piena consonanza con l'*animus* barbarico o con le esigenze del tipo di pensiero pragmatico. L'abito mentale barbaro-pragmatico, dunque, non è in senso stretto un tratto temperamentale dei popoli civilizzati, se non, forse, all'interno di alcuni confini di classe (per esempio quelli della nobiltà tedesca). Esso è piuttosto una tradizione, e non costituisce una predisposizione tanto tenace da contrastare la tendenza fortemente materialistica delle condizioni moderne, né a sgomberare il campo dal ricorso sempre più urgente a concezioni fattuali che favorisce il primato della scienza. Il genere umano civilizzato non si rifà in modo atavistico all'abito mentale alto-barbarico, almeno non in misura significativa. La barbarie copre un segmento troppo piccolo dello sviluppo storico della razza per aver potuto produrre un risultato temperamentale duraturo. La disciplina assoluta dell'epoca alto-barbarica ha interessato in Europa una percentuale relativamente ridotta della popolazione e, nel corso del tempo, questo segmento ristretto della popolazione si è incrociato e mescolato con il sangue degli elementi inferiori, la cui vita aveva continuato ad avanzare lungo i solchi della ferocia, anziché in quelli della cultura barbarica sensibile e rifinita da cui ebbe origine il sistema di vita cavalleresco.

Tra le numerose fasi della cultura umana, la più prolungata, e quella a cui più di ogni altra si può imputare di aver plasmato i tratti persistenti della razza, è senza dubbio quella selvaggia. Ai fini del nostro discorso, per fase selvaggia si intende il primo periodo della barbarie, relativamente pacifico e non caratterizzato da ampie ed acute differenze di classe, né dallo sforzo incessante di un individuo o di un gruppo di prevalere sugli altri. Persino sotto la cultura barbarica pienamente sviluppata (per esempio durante il Medio Evo), gli abiti di vita e gli interessi spirituali del grosso della popolazione continuarono in larga misura a mostrare i tratti della fase selvaggia. La fase selvaggia della cultura copre la porzione di gran lunga maggiore dello sviluppo storico dell'umanità, soprattutto se in essa si fanno rientrare la prima fase della barbarie e la vita comune della barbarie successiva, come in effetti sarebbe almeno in parte corretto. Ciò è particolarmente vero a proposito di quegli elementi razziali che sono confluiti nella composizione dei popoli dominanti della cristianità.

La cultura selvaggia è caratterizzata da un sapere e da credenze che, nelle loro generalizzazioni più elevate, sono relativamente esenti da qualsiasi atteggiamento pragmatico. Come è già stato detto, la maggior parte delle creazioni teoriche della cultura selvaggia sono di natura mitologica, tendenti al folclore. Questa geniale tessitura di racconti apocrifi è, nella migliore delle ipotesi, un modo amabilmente

inefficace di formulare esperienze e osservazioni in base a qualcosa che somiglia alla storia dei fenomeni stessi oggetto di osservazione. Da un lato essa ha scarso valore e scarsa utilità dal punto di vista pratico e, dunque, non è strettamente affine al sistema di vita barbaro-pragmatico, dall'altro è inservibile come conoscenza sistematica di fatti. È una ricerca di sapere, forse di un sapere sistematico, ed è condotta sulla spinta della curiosità fine a se stessa. Da questo punto di vista essa rientra nella stessa categoria della scienza dell'uomo civilizzato, ma ricerca il sapere non in termini di opaca connessione di fatti, bensì imputando ai fatti una qualche vita spirituale. È romantica ed hegeliana, più che realistica e darwiniana. Nel suo modo di pensare, la necessità logica si configura come necessità di coerenza spirituale, più che di equivalenza quantitativa. È come la scienza in quanto non ha motivazioni che vadano oltre il desiderio gratuito e impellente di trovare una correlazione sistematica tra dati, ma è diversa dalla scienza in quanto la standardizzazione e la correlazione tra dati avvengono secondo il libero gioco di una iniziativa personale ascritta, più che secondo i dettami della causalità oggettiva.

Per effetto della lunga disciplina selettiva di questa fase passata della cultura, la natura umana dell'uomo civilizzato è ancora sostanzialmente la natura umana dell'uomo selvaggio. Il vecchio bagaglio di attitudini e propensioni congenite sopravvive sostanzialmente immutato, pur rivestito di tradizioni e convenzioni barbariche e adattato tramite l'assuefazione alle necessità della vita civilizzata. L'indagine scientifica, dunque, è in una certa misura (ma assolutamente non del tutto) connaturata all'uomo civilizzato e al suo retaggio barbarico, poiché l'indagine scientifica è spinta dallo stesso movente generico della curiosità fine a se stessa che ha guidato i creatori di miti selvaggi, pur facendo uso di concetti e norme in gran parte estranei all'abito mentale dei creatori di miti. L'uomo ha sempre amato scovare nei fenomeni della natura un gioco drammatico di passione e intrigo e questa antica predilezione si fa ancora valere. Nelle comunità più progredite, e persino tra gli adepti della scienza moderna, emerge di continuo l'avversione del selvaggio nativo nei confronti dell'agire disumanamente spassionato della ricerca scientifica e del tessuto disumanamente spietato dei processi tecnologici derivati da questa ricerca della conoscenza fattuale. Molto spesso l'esigenza selvaggia di una interpretazione (drammatizzazione) spirituale fa breccia negli abiti di pensiero materialistici acquisiti, per trovare quel po' di conforto che articoli di fede, conquistati e preservati con la pura forza di una convinzione istintiva, possono elargire. La scienza e le sue creazioni perturbano in misura maggiore o minore la ricerca della conoscenza, che anima l'umanità per antico retaggio. In modo occulto o con vistosi strappi alla coerenza, gli uomini cercano ancora conforto nei frutti meravigliosi delle tradizioni di origini selvagge, i quali contraddicono le verità di quella scienza moderna il cui dominio essi non osano mettere in discussione, ma le cui scoperte al tempo stesso superano il punto di rottura delle loro sensibilità nutritesi nella giungla.

Gli antichi percorsi del pensiero e delle convenzioni selvagge sono rodute e agevoli ma, per quanto i modi di pensare arcaici possano risultare dolci e indispensabili per la tranquillità d'animo dell'uomo civilizzato, nelle condizioni

moderne la forza coesiva dell'analisi e della deduzione basate sui fatti è tale da non mettere complessivamente in discussione le scoperte della scienza. Quello della scienza è, dopo tutto, un nome di grande prestigio, al punto che quanto meno il nome e i manierismi della scienza hanno invaso tutti i campi del sapere, dilagando persino in territori appartenenti al nemico. E così esistono «scienze» teologiche, del diritto e della medicina, come già abbiamo accennato. Ed esistono cose come la Christian Science e come l'astrologia o la chiromanzia «scientifiche». Nel campo del sapere vero e proprio, invece, si preferisce dare un'impressione di acume e precisione scientifici anche dove la scienza non c'entra. Succede così che anche la vasta gamma di conoscenze legate a informazioni generali anziché alla teoria (ciò che genericamente chiamiamo cultura) tendono con prepotenza ad assumere il nome e le forme del discorso teorico. Sebbene questi rami del sapere siano in netto contrasto con la scienza propriamente detta, via via che compaiono nuove generazioni di studiosi, persino il sapere classico e le scienze umane in generale manifestano sempre di più la predilezione per quel tipo di discorso. Gli studiosi di letteratura, per esempio, sono sempre più inclini a porre come fine ultimo dei propri sforzi l'analisi critica e la riflessione linguistica, sostituendola a quella disciplina del gusto e a quella coltivazione della sensibilità per la forma letteraria, che sempre deve rimanere il fine precipuo della formazione letteraria, in quanto distinta dalla filologia e dalla scienze sociali. Naturalmente non abbiamo nessuna intenzione di mettere in discussione la legittimità di una scienza filologica, né lo studio analitico della letteratura in quanto realtà della storia culturale, ma queste cose non costituiscono un addestramento al gusto letterario, né possono sostituirsi ad esso. Questa affannosa ricerca di formulazioni scientifiche in campi estranei allo spirito scientifico produce un effetto al tempo stesso curioso e dissipatore. Scientificamente parlando, queste indagini simil-scientifiche sono costrette a cominciare in nessun posto e in nessun posto finire, mentre in termini di vantaggio culturale il massimo traguardo cui pervengono è di solito l'abnegazione spirituale. Questi sforzi alla cieca per conformarsi ai canoni della scienza servono tuttavia a illustrare quanto sia ampio e assoluto l'influsso della scienza nella comunità moderna.

L'erudizione, intesa come una conoscenza intima e sistematica dei traguardi culturali del passato, conserva ancora il proprio posto nel sistema del sapere, nonostante gli sforzi sconsiderati e miopi di chi vorrebbe stemperarla nell'opera della scienza, e questo perché essa permette lo sfogo delle antiche propensioni geniali che governavano la ricerca umana del sapere prima dell'avvento della scienza o della barbarie conclamata. Forse in rapporto all'intero campo del sapere il ruolo dell'erudizione non è più grande quanto lo fosse prima del completo avvio dell'epoca scientifica, ma tra scienza ed erudizione non c'è nessun antagonismo intrinseco, come invece esiste tra la formazione pratica e l'indagine scientifica. L'erudizione moderna ha in comune con la scienza moderna la caratteristica di non avere uno scopo pragmatico. Come la scienza, non ha nessun fine ulteriore. Qui e là può risultare difficile tracciare la linea che separi la scienza dall'erudizione, una linea forse soprattutto superflua; eppure, sebbene questi due rami disciplinari siano

accomunabili sotto molti profili, sebbene tra essi esistano numerosi punti di contatto e consonanza e sebbene entrambi concorrano a formare il moderno sistema del sapere, non occorre confonderli l'uno con l'altro, né l'uno può svolgere il lavoro dell'altro. Il sistema del sapere è cambiato in modo tale da lasciare alla scienza il ruolo di maggiore rilievo, ma ciò non significa che la scienza abbia invaso o sminuito il dominio dell'uomo di lettere – checché si dica della abnegazione titubante di alcuni il cui posto, se hanno un posto, è nel campo dell'erudizione più che in quello della scienza.

Tutto quel che si è affermato fin qui non dice nulla, naturalmente, dei meriti intrinseci della ricerca di una conoscenza fattuale. In realtà è la scienza a dare il tono alla cultura moderna. Il fatto che questa interpretazione opaca e materialistica delle cose pervada il pensiero moderno si può approvare o deprecare. È una questione di gusti, insindacabile. La prevalenza di questa indagine sui fatti è una caratteristica della cultura moderna, e l'atteggiamento dei critici nei confronti di questo fenomeno è importante soprattutto perché ci mostra in quale misura il loro abito mentale coincida con il senso comune illuminato del genere umano civilizzato. Ci mostra fino a che punto i critici sono al passo con l'avanzare della cultura. Coloro nei quali la predilezione selvaggia o la tradizione barbarica sono più forti dell'abitudine alla vita civile giudicheranno perverso, se non addirittura disastroso, il fattore dominante della vita moderna, mentre chi ha un abito mentale plasmato in tutto e per tutto dal processo meccanico e dall'indagine scientifica probabilmente lo reputerà buono. La cultura occidentale moderna, con il suo nucleo di conoscenze fattuali, può essere migliore o peggiore di altri schemi culturali, per esempio quello greco classico, o cristiano medioevale, o induista, o degli indiani Pueblo. Osservata da certe angolazioni, o verificata in base a certi standard, essa è indubitabilmente migliore, mentre in base ad altri criteri è peggiore. Resta il fatto, però, che l'attuale sistema culturale, nel suo sviluppo più maturo, ha quel carattere: la sua forza distintiva sta nella capacità di cogliere i fatti – la sua disciplina più alta e le sue aspirazioni più mature sono queste.

A dire il vero, il sobrio buon senso del genere umano civilizzato non accetta come autonomo e ultimo nessun altro obiettivo da associare ai propri sforzi, e questo principalmente a causa della onnipresenza della tecnologia meccanica e delle sue creazioni nella vita delle comunità moderne. Finché il processo meccanico continuerà a occupare un posto dominante in quanto fattore disciplinare nella cultura moderna, inoltre, la vita spirituale e intellettuale di questa epoca culturale manterrà il carattere che il processo meccanico le infonde.

Mentre, però, lo spirito e i traguardi dello scienziato suscitano negli uomini moderni una ammirazione incondizionata e le sue scoperte sanno convincere come niente altro sa fare, non necessariamente il tipo d'uomo prodotto o richiesto da questa ricerca della conoscenza si avvicina al moderno ideale di uomo, né le conclusioni alle quali essa giunge sono considerate belle e buone nella misura in cui sono vere. L'uomo ideale e l'ideale di vita umana non sono rappresentati (nemmeno nella mente di chi più si rallegra del progresso scientifico) né dallo scettico pedante

nel suo laboratorio, né dal regolo calcolatore vivente. La ricerca della scienza è relativamente nuova. Come fattore culturale essa non rientra (almeno non con la forza attuale) tra le circostanze che, tramite la loro azione selettiva, nel lontano passato elargirono alla razza la natura umana che essa possiede oggi. La razza è giunta al livello umano senza alcuna spiccata tendenza ad andare in cerca della conoscenza dei fatti, e, per la maggior parte della sua storia come umanità, si è abituata a formulare le generalizzazioni più elevate e i principi di vita più universali in termini che non erano quelli dei fatti appresi senza passione. Questa modalità di conoscenza ha attirato sempre più l'attenzione degli uomini del passato, perché influiva in modo decisivo sulle piccole cose di ogni giorno ma mai, fino ad oggi, era stata messa al primo posto, come la nota dominante della cultura umana. L'uomo normale, prodotto del suo retaggio, ha dunque buoni motivi per vivere questo dominio con insofferenza.

L'evoluzione del punto di vista scientifico¹

Una discussione sul punto di vista scientifico che proceda smaccatamente proprio da quel punto di vista non potrà che presentarsi come un'argomentazione circolare, e tale è il carattere della maggior parte di quanto segue. In larga parte si tratta del tentativo di spiegare il punto di vista scientifico nei suoi stessi termini, ma non solo. Questa indagine non pretende di trattare l'origine della legittimazione dei postulati scientifici, ma solo la loro crescita negli usi correnti e il modo in cui vengono adoperati. L'indagine verterà soprattutto sui cambiamenti avvenuti nei postulati secondari del punto di vista scientifico – una questione, in gran parte, di ridistribuzione progressiva di peso tra le concezioni di fondo che hanno guidato nel loro lavoro generazioni successive di scienziati.

Le scienze che per un qualsiasi motivo si possono definire moderne assumono tra i loro postulati (non dichiarati) quello del cambiamento sequenziale. La loro indagine ruota sempre intorno a un qualche tipo di processo. La nozione di processo attorno a cui si raggruppano le ricerche della scienza moderna è la nozione di una sequenza, o complesso, di cambiamenti consecutivi, in cui il nesso sequenziale – ciò che permette al cambiamento in esame di essere conseguente – è il rapporto di causa ed effetto. La conseguenza, inoltre, si verifica sulla base di una quantità o di una forza persistenti. Nella misura in cui la scienza è di tipo moderno, nella misura in cui la sua natura non è esclusivamente tassonomica, l'indagine converge su un problema di processo e si arresta, provvisoriamente, quando ha utilizzato tutti i fatti ai fini del processo. L'indagine scientifica moderna, però, giunge comunque solo a battute d'arresto provvisorie, perché il suo postulato fondamentale è quello del cambiamento consecutivo e, naturalmente, il cambiamento consecutivo può concludersi solo in modo provvisorio. Per sua stessa natura, l'indagine non può giungere a un termine ultimo in nessuna direzione. Affermare che il risultato di qualunque ricerca seria può essere solo quello di far sorgere due domande dove prima ce n'era una sola è, quindi, una sorta di banalità omiletica: deve essere per forza così, perché tra i postulati dello scienziato vi è che le cose cambiano in maniera consecutiva. Si tratta di un postulato indimostrato e indimostrabile o, in altre parole, di un preconconcetto metafisico, da cui discende però che tutti gli scopi della ricerca sono necessariamente punti di partenza, tutti i termini sono transitori.²

Cento o anche solo cinquanta anni fa, gli uomini di scienza non solevano considerare la questione in questi termini, o quanto meno allora non si dava per scontato, non si considerava insito nella natura delle cose, che l'indagine scientifica non potesse giungere a nessun termine ultimo in nessuna direzione. Oggi è un dato di fatto, lo si afferma senza discussione. Per dirla nei termini più generali, questo è il risultato sostanziale del movimento scientifico ottocentesco cui si associa, a mo' di etichetta, il nome di Darwin.

Il ricorso al nome di Darwin non implica che questa epoca della scienza sia opera soprattutto di Darwin, ma non è il caso di interrompere il filo del discorso per stabilire quale merito specifico gli vada attribuito in questo campo. È possibile che

Darwin, grazie alla sua iniziativa creativa, abbia influito sul corso delle cose scientifiche, in maggiore o minore misura. Oppure, se preferite, la sua voce si può considerare come uno dei tanti rumori prodotti dalle ruote della civiltà in movimento. Fatto sta che, in forza delle formule colloquiali usate in ambito scientifico, siamo giunti a parlare di scienza predarwiniana e postdarwiniana e a comprendere che esiste una differenza notevole, in termini di punto di vista, tra il periodo scientifico che precedette e quello che seguì l'era cui il suo nome appartiene.

Prima di quell'epoca l'*animus* di una scienza era, in generale, l'*animus* della tassonomia. Il fine coerente dell'indagine scientifica era definire e classificare, come è tuttora nei campi scientifici non influenzati dalla moderna nozione di cambiamento sequenziale. Gli scienziati di quell'epoca facevano affidamento sull'esistenza di un termine ultimo, sul fatto che i mutamenti da cui la loro indagine aveva avuto origine si sarebbero esauriti, e anche su un primo inizio delle questioni al centro delle loro ricerche. Le domande della scienza vertevano sul problema, essenzialmente classificatorio, di come fossero state le cose nel presunto equilibrio stabile primordiale da cui in teoria erano scaturite, e di come potessero essere nello stato definitivo di sedimentazione in cui si sarebbero trovate una volta esauritosi il gioco di forze intervenuto tra l'equilibrio stabile primordiale e quello definitivo. Il fulcro dell'interesse e dell'attenzione dei tassonomisti predarwiniani, ciò verso cui ogni indagine scientifica doveva legittimamente convergere, era l'insieme di leggi naturali che governavano i fenomeni soggetti al dominio della causalità. Queste leggi naturali erano essenzialmente le regole del gioco della causalità. Esse formulavano le relazioni immutabili nelle quali le cose erano «naturalmente» legate le une alle altre prima che su di esse intervenisse un'azione causale perturbatrice, lo spiegamento ordinato delle cause complementari coinvolte in una transizione nell'intervallo in cui la transizione si compiva, e le relazioni che sopravvenivano quando la perturbazione era venuta meno e si era completato il passaggio dalla causa all'effetto – e sottolineiamo completato.

Il tratto caratteristico della scienza postdarwiniana in contrapposizione a quel che la precedette è lo spostamento dell'enfasi su elementi nuovi. In virtù di questo spostamento, la cosa più importante di un'indagine è divenuta il processo della causalità, l'intervallo di instabilità e transizione tra la causa iniziale e l'effetto definitivo, anziché quel completamento in cui un tempo si pensava che l'effetto causale si sarebbe esaurito. Naturalmente questo cambiamento nel punto di vista non è stato né improvviso, né catastrofico, ma negli ultimi tempi esso rischia di trasformare sostanzialmente la scienza moderna in una teoria del processo di cambiamento sequenziale, dove quest'ultimo è inteso come una successione di cambiamenti cumulativi che proseguono o si propagano autonomamente, senza un termine ultimo. I problemi di un inizio primordiale e di un esito definitivo sono rimasti aperti nelle scienze moderne e sono avviati a perdere qualsiasi diritto di essere considerati oggetti degni di attenzione per gli scienziati. La scienza moderna sta cessando di interessarsi alle leggi naturali – le leggi codificate del gioco della causalità – e si occupa totalmente di ciò che è avvenuto e di ciò che sta avvenendo.

Correttamente osservati da tale punto di vista ultra moderno, la scienza moderna e il punto di vista da essa influenzato sono, naturalmente, caratteristici dell'attuale panorama culturale, del processo vitale in atto sotto i nostri occhi. Osservando le cose da questo punto di vista scientifico, quindi, risulta altresì ovvio che qualsiasi epoca culturale distinta avrà verso le questioni legate alla conoscenza un proprio atteggiamento e un proprio *animus* caratteristici, sceglierà di indagare sulle questioni legate alla conoscenza che rientrano nella sua particolare gamma di interessi e tenterà di trovare risposte a queste domande in termini consonanti con gli abiti di pensiero vigenti. In altre parole, la scienza e il punto di vista scientifico varieranno in maniera caratteristica in risposta alle variazioni negli abiti di pensiero prevalenti che costituiscono il senso dello sviluppo culturale. La scienza di oggi e il moderno punto di vista scientifico, il sapere che si ricerca e il modo di ricercarlo, sono un prodotto della crescita culturale, o per meglio dire sono un effetto collaterale della crescita della cultura.

Questo problema di un punto di vista scientifico, di un atteggiamento e di un *animus* particolari nelle questioni legate alla conoscenza, è un problema che riguarda la formazione degli abiti di pensiero, e gli abiti di pensiero sono un frutto delle abitudini di vita. Un punto di vista scientifico è la convergenza degli abiti di pensiero diffusi a livello collettivo e lo scienziato è obbligato a credere che tale convergenza si formi in risposta ad una disciplina delle abitudini più o meno coerente cui la collettività è soggetta, e che il consenso possa allargarsi e conservare la propria forza solo nella misura in cui è imposto e sostenuto dalla disciplina delle abitudini esercitata dalle condizioni di vita. Lo schema della vita, entro cui si colloca lo schema della conoscenza, è una convergenza di abitudini negli individui che compongono la collettività. Ogni individuo che contragga abitudini è un singolo agente individuale e, dunque, qualsiasi cosa lo influenzi in una qualunque linea di attività necessariamente lo influenzerà in qualche misura in tutte le sue diverse attività. Lo schema culturale di qualunque comunità è un complesso di abiti di vita e di pensiero prevalenti tra i membri della comunità. Forma un insieme più o meno congruo ed equilibrato, e al proprio interno veicola un atteggiamento abituale più o meno coerente nelle questioni legate alla conoscenza – il grado di coerenza dipende dalla congruità dello schema culturale in tutto l'insieme della comunità: in linea di massima, questo corrisponde al problema di quanto siano uniformi o consonanti le condizioni dell'esperienza e della tradizione alle quali sono soggette le varie classi e i vari membri della comunità.

E dunque il mutamento che ha investito il punto di vista scientifico tra il periodo predarwiniano e il periodo postdarwiniano è da spiegare, almeno in gran parte, con il mutare delle condizioni di vita, e dunque di adattamento, dei popoli della cristianità in relazione alle vicende della scienza moderna. Lo sviluppo di un punto di vista scientifico, tuttavia, ebbe inizio prima del cristianesimo moderno e raccontarne lo svolgimento significherebbe raccontare lo sviluppo della cultura umana. La scienza moderna esige un resoconto genetico dei fenomeni di cui si occupa, e un'indagine che voglia dare una spiegazione genetica sul punto di vista scientifico dovrà necessariamente tener conto anche delle prime fasi dello sviluppo

culturale. La cronistoria della cultura umana è un oggetto ampio, impossibile da affrontare qui anche nelle linee più generali: al massimo possiamo tentare una rapida rassegna di alcune questioni sparse e di alcuni punti salienti di tale sviluppo storico.

In che modo e con quale effetto la curiosità fine a se stessa abbia iniziato, già nella notte dei tempi, ad asservire i fatti nei quali si imbatteva, piegandoli a uno schema uniforme di interpretazione, o quali potessero essere le prime regole di un sapere sistematico, capaci di soddisfare le curiosità delle prime generazioni di uomini rendendo loro un servizio analogo a quello che l'indagine scientifica ha reso alle generazioni successive... tutto questo è, naturalmente, materia per congetture varie e a volte persino strampalate, impossibili da affrontare in questa sede. Tra i popoli delle culture inferiori che sono stati oggetto di una osservazione costante, tuttavia, sono sempre state riscontrate regole del sapere e schemi per la sua sistematizzazione. Magari si trattava di regole e sistemi di conoscenze ingenui e rozzi, ma ci sono buoni motivi per pensare che da quelle regole e da quei sistemi, nei tempi remoti dei nostri predecessori, siano nati i sistemi di sapere coltivati dai popoli storici e dai loro esponenti odierni.

Non è insolito affermare che i sistemi di sapere primitivi sono costruiti su linee animistiche, e che i fatti vengono piegati secondo la regola della sequenza animistica. Ciò pare vero se l'«animismo» è inteso in modo sufficientemente ingenuo e confuso, ma in questo modo il quadro non è completo. Nelle loro generalizzazioni più alte, in quella che [John Wesley] Powell chiama la loro «sofiologia», i popoli primitivi appaiono guidati da norme animistiche, creano i loro schemi cosmologici (e simili) in base al modo in cui intendono l'attività personale o semipersonale e poi attribuiscono al tutto una qualche forma drammatica. Le più antiche tradizioni cosmologiche sono attraversate da una coerenza drammatica che imputa ai fenomeni da spiegare qualcosa di simile all'iniziativa o alla propensione. Ma questa drammatizzazione dei fatti, lo spiegare i fenomeni in termini di iniziativa spirituale o quasi spirituale, non è assolutamente sufficiente per dare un resoconto completo della conoscenza sistematica che gli uomini primitivi avevano dei fatti. Non tutte le loro teorie hanno la forma di leggende, miti o di storie animistiche a carattere drammatico, sebbene le generalizzazioni più ampie e pittoresche possano assumere questa forma. Accanto a queste storie in forma di dramma, o sotto di esse, scorre sempre un complicato sistema di generalizzazioni fattuali. Il sistema delle generalizzazioni (o teorie) fattuali è più oscuro rispetto alle generalizzazioni drammatiche solo perché rimane sullo sfondo ed è considerato meno pittoresco, dotato di un interesse meno vitale, ma non nel senso di essere meno conosciuto, meno adeguatamente compreso oppure meno certo. I popoli delle culture primitive «sanno» che il sistema generale delle cose va spiegato in termini di creazione o forse di procreazione, gestazione, nascita, crescita, vita e iniziativa, e tali questioni assorbono l'attenzione e stimolano la riflessione. Altrettanto bene, però, conoscono i fatti concreti: l'acqua scorrerà verso valle, due pietre pesano più di una delle due, un attrezzo affilato taglierà le sostanze più tenere, si possono legare due cose con

una corda o conficcare un bastone appuntito nel terreno e così via. Non c'è un'altra gamma di conoscenze che tutti i popoli sentano di possedere con la stessa sicurezza con cui detengono le conoscenze fattuali, le quali sono generalizzazioni ricavate dall'esperienza, sono conoscenze teoriche, e sono dati di fatto. Sono sottese alle generalizzazioni di tipo drammatico del sistema generale delle cose e, in questo senso, sono utilizzate nelle speculazioni dei creatori di miti e dei sapienti.

Per fare un esempio: è possibile che l'efficacia straordinaria di un arnese da taglio venga spiegata su basi animistiche o quasi personali, in chiave di virtù magica, ma è il comportamento eccezionale dell'arnese a dover essere spiegato sul piano più elevato del potere animistico, non le sue normali prestazioni quotidiane. Allo stesso modo, se un arnese non fa quel che normalmente ci si aspetterebbe, il suo fallimento può esigere una spiegazione in termini diversi da quelli pratici. Tutto questo, comunque, serve solo mettere in rilievo un sistema di generalizzazioni impostato sulla fattualità, al quale si fa ricorso per spiegare in modo soddisfacente e definitivo i fenomeni più noti dell'esperienza. Queste banali generalizzazioni fattuali non sono messe in discussione e non contrastano con il sistema più alto delle cose.

Può sembrare un'attenzione eccessiva per delle inezie, ma i dati con cui qualunque indagine scientifica deve confrontarsi sono appunto delle inezie, se considerati da punti di vista diversi da quello per cui sono presi in esame.

In tutte le fasi della cultura successive (da un punto di vista dello sviluppo) alla fase primitiva sopra descritta, si trova una divisione simile o analoga del sapere: da un lato una gamma più elevata di spiegazioni o fenomeni teorici, un sistema elaborato, e, dall'altro, una oscura gamma di generalizzazioni fattuali, come quelle di cui stiamo parlando. L'evoluzione del punto di vista scientifico è legata alle fortune alterne che, nel corso dello sviluppo culturale, hanno segnato l'uno o l'altro di questi due metodi divergenti di apprendere e sistematizzare i fatti dell'esperienza.

Gli storici della cultura umana si sono di solito occupati (a ragione, senza dubbio) dei mutamenti in corso ai livelli più alti dell'attività intellettuale, nella più ambiziosa, più pittoresca e meno certa tra queste due sfere contrapposte del sapere teorico, mentre la sfera più bassa, legata all'esperienza pratica e quotidiana, è stata in gran parte ignorata senza tante cerimonie, considerata estranea alla corrente delle idee, qualcosa da annoverare tra le cose che attirano l'attenzione, più che tra i modi nei quali l'attenzione si esplica, la veste che assume, gli espedienti che adotta e le creazioni che genera. C'è un buon motivo per la relativa negligenza riservata alle questioni pratiche. Gli incredibili mutamenti nello sviluppo del pensiero hanno avuto luogo ai livelli più alti della generalizzazione speculativa, così come le diversità tra punti di vista e lo scontro tra convinzioni diverse che spinsero gli uomini alle controversie e all'analisi delle proprie idee da cui nacquero le scuole di pensiero. Le generalizzazioni fattuali non hanno vissuto tante avventure e hanno dato adito a ben poche iniziative intellettuali o speculazioni profonde e pittoresche. Ai livelli più alti la speculazione è più libera, lo spirito creativo ha maggiore libertà di azione perché le sue esplorazioni non vanno subito a sbattere contro il duro

ostacolo dei fatti materiali.

In queste sfere speculative della conoscenza è possibile formare e conservare abiti di pensiero coerenti sia con se stessi sia con le abitudini di pensare e con l'orientamento della tradizione prevalenti in quel momento all'interno della comunità, ma che non necessariamente saranno coerenti con le realtà materiali della vita nella comunità. Eppure anche questo ambito di generalizzazione speculativa, che costituisce il sapere più alto della cultura barbarica, è controllato, rallentato e guidato dalle abitudini collettive della comunità, anch'esso è parte integrante del sistema di vita, il frutto dell'abitudine imposta dall'esperienza, anche se non si basa direttamente sul rapporto tra gli uomini e gli indocili fenomeni della creazione brutta, né è guidato in modo palese o diretto dalle occupazioni materiali (industriali) abituali. Il tessuto delle istituzioni si frappone tra i bisogni materiali della vita e il modello speculativo delle cose.

Il sapere teorico più alto, l'insieme di principi che si elevano alla dignità di sistema filosofico o scientifico, nella cultura degli albori è un complesso di abiti di pensiero che riflettono le abitudini di vita incarnate nella struttura istituzionale della società, mentre le generalizzazioni meno elevate, fattuali, legate al funzionamento del quotidiano (le banali questioni che si danno per scontate) sono il riflesso di abitudini di vita professionali, prodotte dai normali bisogni materiali che governano la vita degli uomini. Si tratta di una distinzione analoga, anzi vicinissima, a quella tra beni «reali» e «immateriali». Le istituzioni, inoltre, sono più flessibili, prevedono o ammettono un maggiore margine di errore, o di tolleranza, rispetto ai bisogni materiali. Questi ultimi sono sistematizzati in quel che gli economisti hanno chiamato «il più alto livello di sviluppo dell'industria», una situazione che impone standard piuttosto rigidi al sapere interno alla propria sfera, mentre lo schema istituzionale è una questione di diritto e consuetudine, politica e religione, gusto e morale – tutti temi sui quali gli uomini nutrono opinioni e convinzioni e sui quali «hanno diritto alle loro opinioni». Non necessariamente, aggiungiamo, il sistema istituzionale è uniforme in tutte le classi della società, e un medesimo istituto (per esempio la schiavitù, la proprietà o la regalità) non si ripercuote con lo stesso effetto su tutte le parti interessate. Per esempio, la disciplina dei rapporti tra padrone e servo non è la stessa in tutti i regimi servili, e così via. Se all'interno di una comunità esiste una discrepanza istituzionale tra una classe superiore e una classe inferiore tale da produrre tra le abitudini linee di interesse o di disciplina divergenti, se, in virtù del sistema culturale, una classe in particolare ha la responsabilità delle istituzioni della società, con il compito precipuo di tutelare l'ordine pubblico, mentre le attività professionali rimangono appannaggio di un'altra classe (che vedrà il mantenimento dell'ordine pubblico al massimo come un compito gravoso), probabilmente ci sarà una divergenza o una discrepanza altrettanto netta tra il sapere speculativo, coltivato soprattutto dal ceto superiore, e il sapere professionale, appannaggio dal ceto basso. Se la comunità è organizzata sulla base di un progetto coercitivo e al suo interno le classi dominanti e quelle subordinate sono nettamente distinte, allora le istituzioni più importanti e interessanti, cioè quelle di cui l'uomo più si preoccupa e alle quali si ascrive la

maggiore autenticità, saranno le istituzioni legate al controllo coercitivo, all'autorità e alla sottomissione gerarchizzate, alla dignità e all'influsso personale: le generalizzazioni teoriche, le istituzioni interne alla sfera della conoscenza saranno create ad immagine di queste istituzioni sociali fondate sul ceto e sulla forza personale, e rientreranno in un sistema ispirato da quello del codice d'onore. In concomitanza con questo, le generalizzazioni pratiche, frutto dei progressi nell'industria, finiscono ancora più nell'ombra, considerate indegne, proprio come, nell'ambito di un sistema culturale di questo tipo, è considerata profondamente indegna ogni competenza pratica: esse potranno influenzare e controllare il moderno sapere speculativo solo da lontano e incidentalmente. In questo sistema culturale biforcuto, che sistematizza il sapere suddividendolo in due rami distinti, la «realtà» ha buone probabilità di dissociarsi dal fatto (cioè dalle realtà e verità accettate come autentiche e convincenti sul piano della generalizzazione speculativa), mentre le scienze non hanno nessuna prospettiva (cioè la scienza in quella accezione moderna che implica uno stretto contatto tra realtà e fatto, se non la loro coincidenza).

D'altro canto, se il tessuto istituzionale, il sistema di vita collettivo, muta in modo da mettere in primo piano l'esperienza quotidiana e da focalizzare gli interessi abituali delle persone sui rapporti materiali diretti tra l'uomo e la realtà brutta, allora è probabile che la distanza tra sfera speculativa della conoscenza e generalizzazioni quotidiane si riduca, e che i due campi del sapere convergano più o meno efficacemente verso un terreno comune. Se la crescita culturale si avvierà lungo questi binari, i due metodi e i due modi di formulazione teorica sopra descritti potrebbero giungere in breve tempo a promuoversi e rafforzarsi a vicenda, e qualcosa di simile alla scienza avrà quanto meno la possibilità di affacciarsi sulla scena.

In merito a questo punto di vista esiste una certa interdipendenza tra il panorama culturale e lo stato dell'indagine teorica. Per illustrare questa interdipendenza, o la concomitanza tra il sistema culturale e il carattere della speculazione teorica, può essere utile richiamare alla mente alcune variazioni concomitanti di carattere generale, che si verificano nelle culture primitive, tra sistema di vita e sistema del sapere. In questa presentazione esplorativa e frammentaria dei fatti non c'è nessuna prova nuova da presentare, e ancora meno si può offrire qualcosa che abbia il peso dell'autorità.

Ai livelli più bassi della cultura, la sistematizzazione speculativa della conoscenza tende, ancor più che ai livelli più elevati, ad assumere i tratti della teologia (mitologia) e della cosmologia. Questa tradizione teologica e cosmologica serve ai popoli selvaggi e barbarici a spiegare in modo teorico l'ordine naturale delle cose, e i suoi tratti caratteristici variano secondo il sistema istituzionale in cui la comunità vive. In una comunità agricola prevalentemente pacifica, per esempio quella degli indiani Pueblo o dei più stanziali indiani del Midwest, l'autorità coercitiva è scarsa, le differenze di classe che stabiliscano superiorità o inferiorità sono poche e poco marcate, i diritti di proprietà sono rari, vaghi e instabili, i legami

più importanti sono spesso quelli matrilineari. In una cultura di questo tipo, è probabile che la tradizione cosmologica serva a spiegare l'ordine naturale delle cose in termini di generazione o germinazione e crescita. La creazione con un *fiat* non sarà diffusa, e nemmeno tipica. Le leggi di natura somiglieranno più a un comportamento abituale delle cose che a un codice autoritario di ordinanze imposte da una provvidenza onnipotente. La teologia sarà probabilmente politeistica, ma lo sarà in un'accezione molto ampia del termine, incarnando relativamente poco la sovranità di Dio. Uomini e dei saranno probabilmente consanguinei e, come a sottolineare il carattere pacifico e non coercitivo dell'ordine divino delle cose, le divinità saranno in maggioranza femminili. Le questioni importanti, poste al centro delle teorie cosmologiche, saranno per lo più i mezzi di sussistenza delle persone, la crescita e la cura dei raccolti, la promozione di sistemi e mezzi industriali.

Questi fenomeni della cultura pacifica si contrappongono all'ordine delle cose riscontrabile tra le popolazioni rurali predatrici – e le popolazioni rurali hanno una spiccata tendenza a diventare sistemi culturali predatori. I popoli di questo tipo adotteranno divinità in prevalenza maschili, imputando loro un *animus* coercitivo, imperioso, arbitrario, non privo di dignità principesca. Tenderanno inoltre marcatamente ad adottare un sistema di governo divino monoteistico e patriarcale, a spiegare le cose come effetti di un *fiat*, un comando creativo, e a credere che il controllo dell'universo creativo derivi da regole imposte dal volere divino. All'interno di questa teologia le questioni più importanti riguardano il rapporto servile tra uomo e Dio, non i particolari legati alla ricerca di mezzi di sussistenza. L'accento cade sulla gloria di Dio, più che sul bene dell'uomo. Nelle scritture ebraiche, in particolare negli elementi yahwisti, si riscontra un sistema di generalizzazioni teoriche che per la cultura rimandano al modello rurale, per la teoria a quello predatorio.

Se avessimo spazio e tempo a sufficienza potremmo affrontare in maniera approfondita anche il sapere coltivato ai livelli più bassi della cultura, ma quel che è già stato detto basta comunque ad illustrare in linea generale i tratti caratteristici di questa tradizione selvaggia e barbarica. La descrizione, altrettanto sommaria, di un contesto culturale un po' più vicino a noi incide maggiormente sull'argomento in esame. Nel cristianesimo medievale si riscontra una simile concomitanza tra il sistema del sapere e il sistema delle istituzioni, per certi versi analoga alla situazione dell'ebraismo barbarico. Il sistema istituzionale medievale aveva una natura coercitiva e autoritaria, era essenzialmente un sistema di dominio e servitù gerarchizzati, in cui il posto più importante spettava a un codice d'onore e a un ordinamento che stabiliva gradi diversi di dignità. La teologia di quell'epoca aveva un carattere simile: era un sistema monoteistico, o meglio monarchico, dall'aspetto dispotico. Lo schema cosmologico era concepito come il frutto di un atto di autorità e la filosofia naturale, nelle sue applicazioni più solenni, si occupava soprattutto dei corollari da annoverare tra le ingiunzioni divine. Quando la speculazione filosofica si occupava di fatti, puntava a darne un'interpretazione sistematicamente coerente con la gloria di Dio e il fine divino. Le «realità» della tradizione scolastica erano spirituali, quasi personali, intangibili, e si inserivano in una scala di dignità e

potenze differenti. La conoscenza fattuale e le informazioni riguardanti la vita di ogni giorno non erano, dunque, soggetti degni di indagine, e la realtà e i fatti esistenti erano separati da un intervallo, o una discrepanza, piuttosto ampi. Nel corso di quel periodo, naturalmente, il sapere pratico non fece che accrescersi e divenire più coerente: aumentarono le capacità tecniche, si ebbe un sempre maggiore e più saldo controllo reale dei processi naturali – a dimostrazione che le teorie fattuali, frutto dell'esperienza, si andavano ampliando ed erano sempre più utilizzate. Ma tutto ciò avvenne solo nel campo dell'industria, infatti le teorie fattuali furono considerate rilevanti e definitive solo ai fini dell'industria, delle semplici massime applicabili alla tecnologia, prive della dignità della scienza.

Con il passaggio all'epoca moderna, l'industria viene alla ribalta nel sistema di vita europeo occidentale e le istituzioni della civiltà europea sviluppano legami più stretti con le esigenze dell'industria e della tecnologia. Le abitudini legate alla sfera tecnologica occupano un ruolo sempre più importante per la cultura nel suo complesso, e la discrepanza tra disciplina tecnologica e disciplina dell'ordine pubblico (soggetta alle istituzioni allora vigenti) si assottiglia progressivamente. Le istituzioni legate all'ordine pubblico assumono un carattere più impersonale, meno coercitivo. Le differenze di rango e le discriminazioni ingiustificate tra una classe e l'altra perdono gradualmente forza.

In questo modo si trova a rivestire un ruolo preminente, e dunque ad influenzare il sistema istituzionale, un'industria particolare, che ha come tratti più evidenti e caratteristici l'iniziativa e il dinamismo professionale del singolo artigiano e l'impresa individuale del piccolo commerciante. La tecnologia che incarna la sostanza teorica di questa industria è la tecnologia delle capacità lavorative, i cui fattori salienti sono l'abilità, la forza e la diligenza personali. Questa tecnologia, proprio perché si fonda sull'iniziativa, sulla capacità e sull'impegno personali, si avvicina di più, rispetto a molti altri sistemi tecnologici, alle normali caratteristiche del tessuto istituzionale, e i suoi effetti disciplinari si mescolano non poco con quelli della disciplina istituzionale. Nella grande epoca dell'artigianato e dei mestieri minori le due linee di adattamento giungono persino a coalizzarsi e rafforzarsi a vicenda, come nell'organizzazione delle gilde e nelle città industriali. La vita e le abitudini industriali si sono creativamente intromesse nel sistema culturale, da un lato, e nel sistema del sapere autentico dall'altro. È avvenuto così che, in epoca moderna, l'insieme delle conoscenze fattuali venisse sempre di più attratto dall'orbita dell'indagine teorica e l'indagine teorica acquisisse sempre più l'*animus* e il metodo della generalizzazione tecnologica. Gli elementi fattuali così assorbiti, però, sono interpretati in chiave di iniziativa ed efficienza professionale, come richiesto dai presupposti tecnologici dell'epoca artigianale.

Si potrebbe dire che, in questo modo, la scienza moderna è entrata in campo ammantata di tecnologia e ha usurpato a poco a poco il dominio della teoria autentica, prima appannaggio di altre concezioni e altri sistemi di sapere – più elevati, più nobili, più profondi, più spirituali, più intangibili. In questa prima fase della scienza moderna il concetto di iniziativa ed efficienza professionale funge da norma fondamentale, da solvente universale. Questo è il nuovo *organon*. Qualsiasi

cosa si debba spiegare andrà ridotta a questa notazione e spiegata in questi termini, o l'indagine non finirà – quando, invece, i requisiti della notazione in termini di fattibilità manuale saranno debitamente soddisfatti, l'indagine potrà concludersi.

Entro i primi decenni dell'Ottocento altri criteri di validità e altre interpretazioni dei fenomeni, altre garanzie di verità e di realtà, erano ormai scomparsi quasi del tutto dalla ricerca di una conoscenza autentica e dai termini usati per concepire o esprimere i risultati teorici. Il nuovo *organon* aveva messo a segno le proprie pretese. All'interno di questo movimento, che puntava a stabilire l'egemonia dell'efficienza professionale (alla maniera e sotto l'egida della «legge di causalità» o della «causa efficiente») nella sfera della conoscenza, le comunità anglofone presero il sopravvento, dopo che la guerra, la politica e la religione ebbero mandato in fumo l'esordio scientifico delle comunità dell'Europa meridionale nella grande epoca di formazione degli stati. La posizione di vantaggio degli inglesi nelle scienze pare poggiare sullo stesso terreno del loro vantaggio in campo tecnologico, giunto all'apice durante la Rivoluzione industriale, ed entrambi questi episodi della civiltà europea, tra loro collegati, sembrano poter essere ricondotti allo scorrere relativamente pacifico della vita, e dunque del processo di adattamento, nelle comunità di lingua inglese, contrapposte a quelle del continente.³

Insieme agli abiti di pensiero caratteristici della tecnologia artigianale, la scienza moderna ha acquisito e assimilato gran parte delle concezioni di fondo dell'epoca dell'artigianato e dei mestieri minori. Le «leggi naturali» che questa scienza del primo periodo moderno si occupa di formulare sono le regole che governano le «sequenze uniformi» naturali, e queste leggi formulano puntigliosamente la debita procedura di qualsiasi causa data, ricavando in modo creativo il risultato di un dato effetto, proprio come le regole del mestiere specificavano sagacemente la trafila necessaria per ricavare da ogni bene commerciabile un articolo di base, un prodotto «di punta». A queste «leggi naturali» della scienza, tuttavia, pare essere attribuita anche un po' di quella integrità e di quella forza morale prescrittiva che appartiene ai principi del sistema dei «diritti naturali», i quali sono il contributo dell'epoca dell'artigianato al modello istituzionale dei periodi successivi. Non solo si riteneva che le leggi naturali corrispondessero alla realtà, ma esse erano anche percepite come buone e giuste, intrinsecamente meritorie e benefiche, dotate di autonoma capacità di generare obbligazioni. La tendenza a imputare in maniera acritica valore ed equità alle «leggi naturali» della scienza è proseguita per buona parte del XIX secolo; parallelamente è sopravvissuta la propensione ad accettare i principi dei «diritti naturali», perché sorretti dalla tradizione, anche molto tempo dopo che era venuto meno il bisogno di plasmare le abitudini di vita degli uomini in base all'esperienza da cui quei «diritti» erano derivati.⁴ Questo classico atteggiamento di supina approvazione delle «leggi naturali» della scienza non si è ancora del tutto spento, nemmeno tra gli scienziati della generazione in corso, molti dei quali hanno attribuito acriticamente a queste «leggi» una correttezza e un valore normativi. Questo *animus*, tuttavia, è ormai così poco condiviso da essere ridotto quasi esclusivamente a materia su cui sproloquiare dal pulpito, o a valvola di sfogo per la materia esausta dell'organismo culturale.

Le tradizioni della tecnologia artigianale sono sopravvissute nella scienza come un abito di pensiero anche molto dopo che quella tecnologia aveva cessato di essere l'elemento chiave del contesto industriale, mentre una tecnologia nuova, che inculcava nuovi abiti di pensiero e portava con sé nuove concezioni di fondo, si faceva gradualmente strada tra i resti di quella vecchia, li alterava, si mescolava ad essi e poco per volta li soppiantava. Il nuovo corso tecnologico, che ha avuto la sua prima grande epoca nella cosiddetta rivoluzione industriale e nel predominio tecnologico del processo meccanico, ha immesso nella scena culturale una disciplina nuova e caratteristica. Gli inizi dell'età della macchina hanno senza dubbio origini remote, ma si può dire che solo da poco, al massimo da un secolo a questa parte, il processo meccanico abbia conquistato una posizione di dominio all'interno del sistema tecnologico. E c'è una questione in merito alla quale da ancora meno tempo la disciplina del processo meccanico ha pesantemente ridisegnato le concezioni di fondo moderne riguardo alla natura sostanziale di ciò che sta avvenendo nei fenomeni i cui mutamenti eccitano la curiosità scientifica. Solo relativamente di recente, nel lavoro tecnologico come nell'indagine scientifica, gli uomini hanno preso l'abitudine di pensare in termini di processo anziché in termini di efficienza professionale di una data causa che opera per produrre un dato effetto.

Queste concezioni di fondo che le macchine hanno fatto nascere nella scienza moderna, essendo abiti di pensiero indotti dalla tecnologia meccanica nell'industria e nella vita quotidiana, hanno influenzato prima di tutto (e più coerentemente) il carattere delle scienze il cui oggetto era più vicino alla sfera tecnologica del processo meccanico. In queste scienze materiali, inoltre, il passaggio al punto di vista indotto dalla meccanizzazione si è mostrato relativamente coerente, e ciò ha fornito una interpretazione molto impersonale dei fenomeni, incentrata sul cambiamento consequenziale, lasciando ben poco spazio alle vecchie concezioni, che si basavano su realtà con gradi diversi o sulla causalità creativa. In scienze come la fisica o la chimica, per esempio, rischiano di sparire o di dissiparsi tutte le sostanze stabili ed efficienti: ad occupare il loro posto o a spiegarne teoricamente i fenomeni si invocheranno processi ininterrotti costituiti di cambiamenti sequenziali ad alta intensità.

È possibile che nelle scienze più distanti dalla sfera tecnologica e, dunque, più lontane dall'occhio del ciclone che produce l'adattamento, l'effetto della disciplina meccanica non sia ancora percepibile. In campi tradizionali come l'etica, per esempio, o la teoria politica o anche l'economia, molte norme del regime dell'artigianato resistono ancora; inoltre gran parte dei presupposti dei diritti naturali a cui si ispirano le istituzioni, associati al regime dell'artigianato per quel che riguarda genesi, crescita e contenuto, sopravvivono integri all'interno di queste sfere e non corrono nessun serio pericolo di essere superati. In verità, troviamo ancora vivo e vegeto qualcosa di ancora più antico dell'artigianato e dei diritti naturali quando indaghiamo sulla «morale», dove, seguendo linee che vanno oltre la disciplina della macchina, si cercano (e si trovano) ancora criteri di autenticità e di realtà. Persino il processo evolutivo della causalità cumulativa è, per come lo concepiscono coloro che coltivano le scienze morali, pervaso da una tendenza

preternaturale e benefica, in virtù della quale quando si dice «evoluzione» si intende miglioramento o «progresso». La metafisica della tecnologia della macchina non ha ancora soppiantato del tutto (forse ha ancora molta strada da fare) la metafisica del codice d'onore nelle indagini che tengono conto dell'iniziativa degli uomini e delle loro aspirazioni. Se in queste scienze avverrà mai un mutamento che le induca ad adottare il punto di vista della tecnologia della macchina è una questione ancora aperta. Qui esistono ancora verità spirituali, che vanno al di là del cambiamento consequenziale. In altre parole, esistono ancora abiti di pensiero che effettivamente predispongono coloro che li condividono a fondare le proprie indagini su realtà con differenze di grado e su titoli di merito discriminatori.

Note

Introduzione

¹ Max Weber, *Wissenschaft als Beruf* [1919], *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre von Max Weber*, Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1922, pp. 524-55, in particolare p. 524 (trad. it. *La politica come professione*, a cura di Wolfgang Schluchter, Edizioni di Comunità, Torino 2001).

² Ivi, p. 534.

³ Ivi, pp. 536, 539.

⁴ Ivi, pp. 536, 546-47.

⁵ Thorstein Veblen, *The Intellectual Pre-Eminence of Modern Jews*, in «Political Science Quarterly», XXXIV, 1, 1919, pp. 33-42, in particolare p. 39.

⁶ Ivi, p. 41.

⁷ Ivi, p. 39.

⁸ Denton J. Snider, *A Writer of Books*, St. Louis 1910, citato in J. H. Muirhead, *How Hegel Came to America*, in «The Philosophical Review», XXXVII, 3, 1928, pp. 226-40, in particolare p. 234.

⁹ Francesca Lidia Viano, *La statua della libertà: Una storia globale*, Laterza, Roma 2010, p. 300.

¹⁰ *To the Reader*, «The Journal of Speculative Philosophy», I, 1, 1867, p. 1; *Herbert Spencer*, in «The Journal of Speculative Philosophy», I, 1, 1867, pp. 6-22, in particolare p. 6.

¹¹ A. E. Kroeger, *Kant's System of Transcendentalism*, in «The Journal of Speculative Philosophy», III, 2, 1869, pp. 133-47, in particolare p. 137.

¹² Hermann Lotze e Max Eberhardt, *Idealism and Realism in their Relation to the Theory of Knowledge*, in «The Journal of Speculative Philosophy», VI, 1, 1872, pp. 4-18, in particolare pp. 5 e 12.

¹³ Hermann Lotze, *Mikrokosmos: Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit: Versuch einer Anthropologie*, 3 voll., Hirzel, Leipzig 1856-1864 (trad. it. *Microcosmo: idee sulla storia naturale e sulla storia dell'umanità*, 3 voll., Mattei-Speroni, Pavia 1911-1916).

¹⁴ Charles Camic, *Schooling for Heterodoxy: On the Foundations of Thorstein Veblen's Institutional Economics*, in *Thorstein Veblen: Economics for an Age of Crises*, a cura di Erik S. Reinert e Francesca Lidia Viano, Anthem, Londra 2012, in stampa.

- ¹⁵ Thorstein Veblen, *Some Neglected Points in the Theory of Socialism*, in «Annals of the American Academy of Social and Political Sciences», II, 1891, 57-74, in particolare p. 57.
- ¹⁶ Thorstein B. Veblen, *Kant's Critique of Judgment*, in «Journal of Speculative Philosophy», XVIII, 1884, pp. 260-74, in particolare p. 272.
- ¹⁷ Veblen, *Some Neglected Points* cit.
- ¹⁸ Joseph Dorfman, *Thorstein Veblen and His America*, Augustus M. Kelley, Clifton 1972, p. 67.
- ¹⁹ Ivi, p. 68; E. Bellamy, *Looking Backward: 2000-1887*, Mifflin, Boston 1888.
- ²⁰ Francesca L. Viano, *Passaggio a Cornell: Veblen e gli esordi della storiografia americana*, in «Annali della Fondazione Einaudi», XXXIX, 2005, pp. 91-123; Sophus A. Reinert e Francesca L. Viano, in «Capitalizing Expectations: Veblen on Consumption, Crises, and the Utility of Waste», in *Thorstein Veblen: Economics for an Age of Crises* cit.
- ²¹ Francesca Lidia Viano, *Ithaca Transfer: Veblen and the Historical Profession*, «History of European Ideas», XXXV, 2009, pp. 38-61.
- ²² H. Tuttle, *Academic Socialism*, in «The Atlantic Monthly», LII, 1883, pp. 200-10, in particolare p. 202.
- ²³ Veblen, *Some Neglected Points* cit., p. 61.
- ²⁴ *Ibid.*
- ²⁵ Ivi, p. 62; Thorstein Veblen, *The Theory of the Leisure Class: An Economic Study of Institutions*, Macmillan, New York 1912 [1899], p. 34 (trad. it, *La teoria della classe agiata*, a cura di Francesca L. Viano, Einaudi, Torino 2007).
- ²⁶ Veblen, *Some Neglected Points* cit., p. 70.
- ²⁷ Ivi, pp. 69-70.
- ²⁸ Thorstein Veblen, *The Theory of Business Enterprise*, Scribner's, New York 1904.
- ²⁹ Robert J. Richards, *Darwin and the Emergence of Evolutionary Theories of Mind and Behavior*, University of Chicago Press, Chicago 1989, p. 188.
- ³⁰ Ivi, p. 109.
- ³¹ Ivi, pp. 55-57.
- ³² W. B. Carpenter, *On the Influence of Suggestion in Modifying and Directing Muscular Movement, Independently of Volition*, in «Proceedings of the Royal Institution», 1852, p. 153, citato in Armin Stock e Claudia Stock, *A Short History of Ideo-Motor Action*, in «Psychological Research», LXVIII, 2004, pp.76-188, in particolare pp. 177-79.

³³ William R. Woodward, *From Association to Gestalt: The Fate of Hermann Lotze's Theory of Spatial Perception, 1846-1920*, in «Isis», LXIX, 4, 1978, pp. 572-82, in particolare p. 575; Stock e Stock, *A Short History of Ideo-Motor Action* cit., p. 179.

³⁴ W. R. Woodward, *Lotze, the Self, and American Psychology*, in «Annals of the New York Academy of Sciences», CCICI, 1, 1977, pp. 168-77, in particolare pp. 174-75.

³⁵ C. Lloyd Morgan, *The Law of Psychogenesis*, in «Mind», I, 1, 1892, pp. 72-93, in particolare p. 91; Richards, *Darwin* cit., p. 397.

³⁶ Per la definizione dei tre istinti, si vedano Veblen, *The Theory of the Leisure Class* cit.; Id., *The Instinct of Workmanship and the State of the Industrial Arts*, Huebsch, New York 1915. Per il concetto vebleniano di «curiosità gratuita» o «disinteressata», si vedano i saggi qui pubblicati, in particolare *Il posto della scienza*, pp. 8, 68-71, 74-75, 77, 81, 83, 91-92 e *L'evoluzione del punto di vista scietifico*, pp. 108, 122 n.

³⁷ Veblen, *The Socialist Economics of Karl Marx and his Followers II*, in Id., *The Place of Science in Western Civilisation and Other Essays*, Russell & Russell, New York 1961, pp. 431-56, in particolare p. 437 e n.

³⁸ Veblen, *The Socialist Economics of Karl Marx and his Followers I* in Id., *The Place of Science* cit., pp. 409-30, 415.

³⁹ Veblen, *The Socialist Economics of Karl Marx and his Followers II* cit., p. 438.

⁴⁰ Veblen, *Theory of the Leisure Class* cit., p. 2.

⁴¹ Ivi, pp. 69-72, 94-97.

⁴² Veblen, *The Socialist Economics of Karl Marx and his Followers I* cit., pp. 425-26.

⁴³ Veblen, *The Socialist Economics of Karl Marx and his Followers I* cit., p. 415.

⁴⁴ Jacques Loeb, *Comparative Physiology*, Murray, London 1901, pp. 10 e 11.

⁴⁵ Philip J. Pauly, *Controllig Life: Jacques Loeb and the EGINEERIG Ideal in Biology*, Oxford University Press, Oxford 1987, p. 43.

⁴⁶ Ivi, p. 46.

⁴⁷ Ivi, p. 71.

⁴⁸ Veblen, *Il posto* cit., p. 67; Loeb, *Comparative Physiology* cit., p. 233.

⁴⁹ Veblen, *Il posto* cit., pp. 67-68; Karl Groos, *Die Spiele der Thiere*, Fischer, Jena 1896, cap. 2 (in particolare pp. 65-76) e cap. 5 (cfr. Veblen, *Il posto della scienza*, p. 68).

⁵⁰ Ivi, p. 68.

⁵¹ Ivi, p. 67.

⁵² Ivi, p. 69.

⁵³ Ivi, p. 82.

⁵⁴ Ivi, pp. 80, 83.

⁵⁵ Ivi, pp. 69, 78.

⁵⁶ Ivi, pp. 87-88.

⁵⁷ Ivi, pp. 87-88.

⁵⁸ Ivi, p. 97.

⁵⁹ Ivi, p. 98.

⁶⁰ Ivi, p. 97.

⁶¹ Veblen, *L'evoluzione del punto di vista scientifico*, p. 109.

⁶² *Ibid.*

⁶³ Ivi, pp. 108-10.

⁶⁴ Ivi, pp. 112-13.

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ Ivi, p. 115.

⁶⁷ *Ibid.*

¹ Originariamente apparso in «The American Journal of Sociology», Vol. XI, marzo 1906, pp. 585-609.

² «Come l'albero della vita nel paradiso di Dio, e come una lampada di splendore nella casa del Signore», la citazione è tratta da una bolla di Alessandro IV del 1255 [N.d.T.].

³ J. Loeb, *Heliotropismus der Thiere und seine Uebereinstimmung mit dem Heliotropismus der Pflanzen*, Würzburg, Hetz 1890, e *Comparative physiology of the brain and comparative psychology*, G. P. Putnam's Sons, New York 1900 (tr. it. *Fisiologia comparata del cervello e psicologia comparata*, Palermo, Sandron 1907).

⁴ Cfr. K. Groos, *Die Spiele der Thiere*, Gustav Fischer, Jena 1896, cap. 2 (in part. pp. 65-76) e cap. 5; *Il gioco dell'Uomo*, parte III, sez. 3; H. Spencer, *Principles of Psychology*, 2 voll., Appleton, New York 1876, vol. I, 627-35. Nella versione originaria di questa nota, Veblen non indicava l'edizione dei *Principles* da lui utilizzata, ma specificava i paragrafi, 533-35, da lui consultati. Al paragrafo 533 dei *Principles* di Spencer rinviava anche Groos (*Die Spiele der Tiere* cit., p. 3), citato da Veblen all'inizio di questa nota [nota dei curatori].

⁵ I miti e le tradizioni leggendarie degli eschimesi, degli indiani Pueblo e di alcune tribù della costa nordoccidentale offrono buoni esempi di tali creazioni finì a se stesse. Cfr. i vari *Reports* del Bureau of American Ethnology; cfr. inoltre (per es.) E. B. Tylor, *Primitive Culture. Researches into the development of mythology, philosophy, religion, art and custom*, 2 voll., Murray, London 1871 (tr. it. *Alle origini della cultura*, 3 voll., Edizioni dell'Ateneo, Roma 1985-88), in particolare le sezioni «Mitologia» e «Animismo».

⁶ Qui «pragmatico» è usato in una accezione più ristretta rispetto a quella che la particolare scuola pragmatica degli psicologi moderni attribuirebbe di norma al termine. «Pragmatico», «teleologico» e altri simili termini si sono allargati fino a significare una attribuzione di scopo, oltre che una trasformazione nell'uso. Non si intende qui criticare questo uso ambiguo dei termini e neppure correggerlo, ma i termini stessi sono qui utilizzati solo nella seconda di queste accezioni – l'unica che appartenga loro in forza dell'uso antico e dell'etimologia. Il sapere «pragmatico», dunque, è tale in quanto è pensato per servire un fine utile per colui che conosce, e si contrappone qui all'ascrizione di una condotta utile ai fatti osservati. Il motivo per preservare questa distinzione è semplicemente l'effettiva necessità di un termine semplice con cui differenziare la saggezza pratica dal sapere fine a se stesso.

⁷ Cfr. L. F. Ward, *Pure Sociology*, MacMillan, New York 1903, in particolare pp. 437-48.

⁸ Cfr. Tylor, *Primitive Culture* cit., cap. 8.

⁹ Cfr. W. James, *Principles of Psychology* 2 voll. (London: MacMillan, 1891) vol. I, cap. 9, p. 234. Nella versione originaria di questa nota Veblen rimandava semplicemente a *Psychology* di James, cap. 9, sezione 5, senza specificarne l'edizione, né indicare le pagine dalle quali proveniva il passo da lui riassunto. Veblen aveva probabilmente confuso *Psychology: a Brief course* (Holt, New York 1892), una versione abbreviata e semplificata dei *Principles* che James aveva scritto come manuale per i propri studenti, con i suoi *Principles of Psychology*. Lo dimostrano sia il fatto che, nella nota 12 di questo stesso saggio, Veblen rimanda al secondo volume di *Psychology* di James, che constava di un solo volume, sia il fatto che, nel capitolo 9 del primo volume dei *Principles* di James (e non nel capitolo 9 di *Psychology*) si trova, espressa in modo emblematico, l'idea, alla quale fa qui sopra riferimento Veblen, che «l'esperienza ci rimodella ogni secondo, e la nostra reazione mentale a ogni cosa data è in realtà la risultante della nostra esperienza del mondo intero fino a quel momento» (Cap. 9, p. 234). Infine, ai *Principles* di James rimandava Groos nello *Spiele der Tiere* citato da Veblen nella nota 8 insieme ai *Principles of Psychology* di Spencer (a loro volta citati da Groos) (cfr. *supra* nota 8 e Groos, *Der Spiele*, p. 8 e n) [nota dei curatori].

¹⁰ Il termine «pragmatico» nel suo attuale utilizzo indica sia una condotta mirante al vantaggio preferenziale dell'agente (la condotta utile), sia l'operosità volta alla produzione di cose che potrebbero essere vantaggiose per l'agente, ma anche non esserlo. Se intendiamo il termine in questa seconda accezione, la cultura dell'epoca moderna non è meno «pragmatica» di quella medioevale. Qui il termine è inteso nella prima di queste accezioni.

¹¹ Epistemologicamente parlando, ai fenomeni si ascrive un'azione allo scopo di organizzarli in un sistema coerente dal punto di vista drammatico.

¹² Cfr. per es. K. Pearson, *Grammar of Science*, Scribner's, London 1892, e l'ideale delle grandezze inerti che emerge dalla sua trattazione con il suo lavoro vero e proprio, come si vede nei capitoli 9, 10 e 12 e, in particolare, nelle sue discussioni sul «diritto materno» e argomenti affini, in *Chances of Death and Other Studies of Evolution*, 2 voll., Arnold, London 1897.

¹³ Cfr. James, *Principles of Psychology* cit., Vol. II, cap. 28, pp. 633-71, in particolare p. 640 n. Anche qui, come nella nota 8 di questo saggio, Veblen rimandava erroneamente a *Psychology*. [nota dei curatori]

¹⁴ Cfr. L. F. Ward, *Pure Sociology*, cit., pp. 439-43. Nella versione originaria di questa nota Veblen attribuiva a Ward i *Principle of Psychology* invece di *Pure Sociology*. Per disattenzione, Veblen deve aver attribuito a Ward l'opera omonima di Spencer e James, i *Principles of Psychology* [N.d.T.].

¹ Presentato al Kosmos Club, presso la University of California, il 4 maggio 1908. Ristampato su licenza dello «University of California Chronicle», Vol. X, n. 4.

² Non è insolito, per gli scienziati moderni, negare la veridicità di questa descrizione per la parte riguardante il presunto ricorso al concetto di causalità. Essi negano che tale concetto – di efficienza, azione e così via – faccia parte o possa legittimamente far parte del loro lavoro, sia come strumento di ricerca, sia come mezzo o guida per giungere a una formulazione teorica. Negano persino ogni continuità sostanziale nella sequenza di cambiamenti che stimolano il loro interesse scientifico, e tale atteggiamento sembra avallato soprattutto da quanti preferiscono formulare teorie in termini matematici e si occupano prevalentemente di dimostrare o di arricchire di nuovi dettagli ancora irrisolti il sistema teorico. Il concetto di causalità è riconosciuto come un postulato metafisico – come qualcosa di ascritto, anziché il frutto dell'osservazione – mentre essi affermano che l'indagine scientifica non utilizza, né potrebbe utilizzare legittimamente (quanto meno oggi) nessun postulato più metafisico del concetto di una mera concomitanza di variazioni, del tipo adeguatamente espresso attraverso una funzione matematica. L'affermazione appare sensata, nella misura in cui i materiali (essenzialmente statistici) con cui l'indagine scientifica è alle prese hanno questo carattere neutrale e le formulazioni matematiche della teoria non hanno elementi che vadano oltre la nuda variazione. Deve essere per forza così, perché la causalità è un fatto ascritto, non deriva dall'osservazione e dunque non può essere inclusa tra i dati, e perché, in termini matematici, non si può esprimere nulla di più di una variazione neutrale. Una nuda notazione quantitativa non può trasmettere altro. Questa asserzione sarebbe accettabilissima, se l'intenzione fosse solo quella di affermare che le conclusioni degli scienziati sono, o a voler essere prudenti, dovrebbero essere apertamente espresse in soli termini di funzione. Ravvisare la causalità in una sequenza, nella generazione di un effetto o nella continuità di un processo è naturalmente una questione di assunzione metafisica. Essa non è osservabile, e non può essere affermata in rapporto ai fatti osservati se non come un tratto loro attribuito: è dunque imputata, dagli scienziati ma non solo, come una questione di necessità logica, come la base di una conoscenza sistematica dei fatti osservati. Tale asserzione, però, non può essere data per buona al di là di questo (almeno nella fase attuale della conoscenza scientifica), né nell'esercizio dell'iniziativa scientifica da parte dei suoi sostenitori, né nelle norme che guidano la sistematizzazione dei risultati scientifici. A dire il vero, si tratta di una affermazione che ha già in sé la propria confutazione, perché sia nel respingere l'attribuzione di postulati metafisici, sia nel difendere questi ultimi davanti ai critici, gli scienziati propongono argomentazioni che sono costruite in termini di causalità. Ai fini polemici, quando si trovano a dover confutare i propri avversari scientificamente, i difensori del postulato della concomitanza neutrale trovano quel postulato inadeguato. Non si

accontentano, in questa congiuntura precaria, di dimostrare solo un rapporto di mera concomitanza quantitativa (funzione matematica) tra le affermazioni dei loro critici, da un lato, e la propria controversa esposizione di queste faccende dall'altro. Essi sostengono di non «usare» un postulato come quello della «efficienza» ma di «usare» invece il concetto di funzione. Quello di «usare», però, non è un concetto di variazione funzionale ma di causa efficiente, espresso in forma grossolana e pesantemente antropomorfa. Neanche il rapporto tra il loro pensiero e i «principi» da loro «applicati» o gli esperimenti e i calcoli da loro «istituiti» nella loro «ricerca» dei fatti si può considerare «neutrale». Non si può dire che tra le intuizioni geniali e le iniziative coraggiose di un uomo che eccelle nelle scienze empiriche esista un rapporto meno efficiente o conseguente di quello che lega una funzione matematica agli ingegnosi esperimenti con cui quell'uomo verifica le proprie ipotesi ed amplia i confini certi del sapere umano. E, soprattutto, quello stesso sperimentatore eccellente non è nella posizione di negare che, in un caso del genere, la sua intelligenza sia più efficiente della mera concomitanza. Non si ha l'impressione che il legame tra le sue premesse, le sue ipotesi e i suoi esperimenti da un lato, e i suoi risultati teorici dall'altro abbiano la natura di funzioni matematiche. Se coerentemente applicato, il principio di «funzione» o di variazione concomitante preclude qualsiasi ricorso all'esperimento, all'ipotesi o all'indagine – in effetti, preclude di «ricorrere» a qualunque cosa. Nella sua notazione non c'è nulla di così antropomorfo. La storia recente della fisica teorica ci aiuta ad illustrare questo punto. Tra le scienze che ostentano un atteggiamento neutrale nei confronti del concetto di efficienza e dichiarano di sentirsi in sintonia solo con la nozione di funzione matematica, la fisica è la più esplicita, e quella in cui tale pretesa ha la maggiore validità apparente. I fisici moderni, però, si sforzano da oltre un secolo di spiegare in che modo fenomeni che all'apparenza prevedono un'azione a distanza in realtà non prevedano affatto alcuna azione a distanza. I più grandi risultati teorici della fisica negli ultimi cento anni sono avvenuti sotto l'egida del principio (metafisico) che

non avvengono azioni a distanza, e che un'apparente azione a distanza deve essere spiegata con un contatto effettivo, tramite un continuo o con un trasferimento materiale. Questo principio, tuttavia, non rappresenta altro che l'avversione irragionevole dei fisici ad ammettere l'azione a distanza. Il requisito di un continuo comporta una forma abbozzata del concetto di causa efficiente. Il concetto «funzionale», la variazione concomitante, non richiede nessun contatto e nessun continuo. La concomitanza a distanza è una nozione facile e convincente quanto la concomitanza per contatto o per intervento di un continuo, o forse anche di più, ma per essere accettata dovrebbe superare l'insopprimibile antropomorfismo dei fisici. Nonostante questo, i grandi traguardi della fisica si debbono all'iniziativa di uomini animati da questa avversione antropomorfa per il concetto di variazione concomitante a distanza. Tutte le generalizzazioni sul moto ondulatorio e sulla traslazione discendono da questo. Le ultime ricerche sulla luce, la trasmissione elettrica e la teoria degli ioni, unitamente a quel che si sa delle misteriose radiazioni ed emanazioni scoperte di recente, si devono al medesimo preconconcetto metafisico,

immane in ogni indagine «scientifica» nel campo della scienza fisica. Solo le «scienze» «occulte» e «cristiane» possono fare a meno di questo postulato metafisico e fare ricorso alla «tele-terapia».

³ A questo punto si potrebbe obiettare che un simile ritratto dello sviluppo dell'*animus* scientifico trascura la scienza degli Antichi. Oggi ci si interessa dei traguardi scientifici dell'antichità classica più che in qualsiasi altro momento dell'epoca moderna, e più se ne sa, più si dà loro credito. C'è da notare, tuttavia, che (a) lo sviluppo relativamente grande e libero dell'indagine scientifica nell'antichità classica è riscontrabile nelle comunità greche relativamente pacifiche e industriali (con una cultura industriale che risale ad una sconosciuta antichità pre-ellenica), e (b) che le scienze più e meglio coltivate erano quelle con una base matematica, se non addirittura le scienze matematiche in senso stretto. Ora, la matematica occupa un posto singolare tra le scienze, in quanto, nella sua forma pura, è semplicemente una disciplina logica, avendo come oggetto la logica della quantità ed essendo le sue ricerche improntate ad una analisi delle modalità nelle quali l'intelletto tratta le questioni legate alla quantità. Le generalizzazioni matematiche sono generalizzazioni di procedimenti logici, saggiate e verificate tramite auto-osservazione diretta. Una scienza di questo tipo è (in una misura particolare, e solo in una misura particolare) indipendente dalla disciplina del dettaglio che caratterizza la vita quotidiana, sia essa tecnologica o istituzionale. Inoltre, considerata la propensione (slancio intellettuale, o «curiosità fine a se stessa») – ad addentrarsi in speculazioni in questo campo, i risultati non varieranno certo in maniera tale da rendere le varianti incoerenti tra di loro, né lo stato delle istituzioni o lo stato delle arti industriali avranno bisogno di influenzare o distorcere gravemente un simile lavoro analitico in un simile campo. La matematica gode di particolare indipendenza rispetto alle circostanze culturali, poiché ha a che fare in modo analitico con il dono della logica, innato nell'uomo, e non con caratteristiche effimere acquisite tramite le abitudini.

⁴ Le «leggi naturali», intese non solo come la formulazione corretta di una sequenza di causa ed effetto in una data situazione, ma anche come regole a buona ragione giuste ed eque, che governano lo scorrere degli eventi, imputano necessariamente ai fatti e agli eventi che governano la tendenza verso una conclusione buona ed equa, se non addirittura benefica – infatti necessariamente si giudica buona ed equa, più di ogni altra cosa, la conclusione, l'effetto considerato come un risultato compiuto. Di conseguenza, queste «leggi naturali» (così come sono tradizionalmente concepite) sono leggi che governano il raggiungimento di un fine – in altre parole, leggi che determinano il modo in cui una sequenza di causa ed effetto si compie giungendo a un risultato finale.

Indice

Introduzione (*Francesca Lidia Viano e Carlo Augusto Viano*)

Il battesimo del Sud: Veblen e il «Kant club»

Il socialismo e l'etica della distribuzione

Gli storici di Ithaca

Un marxista a Science Hall

Una «cronistoria biforcuta» della scienza

Il posto della scienza

Il posto della scienza nella civiltà moderna

L'evoluzione del punto di vista scientifico